Rua Henrique Schaumann, 270, Cerqueira César — São Paulo — SP
CEP 05413-909 PABX: (11) 3613 3000 SACJUR: 0800 055 7688 de 2ª a 6ª, das 8:30 às 19:30
saraivajur@editorasaraiva.com.br
Acesse:www.saraivajur.com.br

FILIAIS

AMAZONAS/RONDÔNIA/RORAIMA/ACRE

Rua Costa Azevedo, 56 – Centro

Fone: (92) 3633-4227

Fax: (92) 3633-4782 – Manaus

BAHIA/SERGIPE

Rua Agripino Dórea, 23 – Brotas

Fone: (71) 3381-5854 / 3381-5895

Fax: (71) 3381-0959 – Salvador

BAURU (SÃO PAULO)

Rua Monsenhor Claro, 2-55/2-57 – Centro

Fone: (14) 3234-5643 – Fax: (14) 3234-7401 – Bauru

CEARÁ/PIAUÍ/MARANHÃO

Av. Filomeno Gomes, 670 – Jacarecanga

Fone: (85) 3238-2323 / 3238-1384

Fax: (85) 3238-1331 – Fortaleza

DISTRITO FEDERAL

SIA/SUL Trecho 2 Lote 850 – Setor de Indústria e Abastecimento

Fone: (61) 3344-2920 / 3344-2951

Fax: (61) 3344-1709 – Brasília

GOIÁS/TOCANTINS

Av. Independência, 5330 – Setor Aeroporto

Fone: (62) 3225-2882 / 3212-2806

Fax: (62) 3224-3016 – Goiânia

MATO GROSSO DO SUL/MATO GROSSO

Rua 14 de Julho, 3148 – Centro

Fone: (67) 3382-3682 – Fax: (67) 3382-0112 – Campo Grande

MINAS GERAIS

Rua Além Paraíba, 449 – Lagoinha

Fone: (31) 3429-8300 – Fax: (31) 3429-8310 – Belo Horizonte

PARÁ/AMAPÁ

Travessa Apinagés, 186 – Batista Campos

Fone: (91) 3222-9034 / 3224-9038

Fax: (91) 3241-0499 – Belém

PARANÁ/SANTA CATARINA

Rua Conselheiro Laurindo, 2895 – Prado Velho

Fone/Fax: (41) 3332-4894 – Curitiba

PERNAMBUCO/PARAÍBA/R. G. DO NORTE/ALAGOAS

Rua Corredor do Bispo, 185 – Boa Vista

Fone: (81) 3421-4246 – Fax: (81) 3421-4510 – Recife

RIBEIRÃO PRETO (SÃO PAULO)

Av. Francisco Junqueira, 1255 – Centro

Fone: (16) 3610-5843 – Fax: (16) 3610-8284 – Ribeirão Preto

RIO DE JANEIRO/ESPÍRITO SANTO

Rua Visconde de Santa Isabel, 113 a 119 – Vila Isabel

Participam deste projeto

Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros Professor de Ética e Filosofia Política no Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo. É graduado em Administração pela Faculdade de Administração de São Paulo (1984) e em Filosofia pela Universidade de São Paulo (1988). Possui mestrado (1992) e doutorado (1999) em Filosofia pela Universidade de São Paulo e pós-doutorado pela Universidade de Londres (2009). É autor dos livros *A teoria da soberania de Jean Bodin* (Unimarco/Fapesp, 2001) e *Dez lições sobre Bodin* (Vozes, 2011). Tem publicado artigos sobre o pensamento político moderno. Trabalha atualmente com o pensamento republicano.

Ari Ricardo Tank Brito Professor no Departamento de Filosofia do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Mato Grosso. Fez mestrado pela Universidade de Varsóvia (Polônia) e doutorado pela Universidade de São Paulo (2007). Atualmente é o Coordenador da Graduação do Departamento de Filosofia do Instituto de Ciências Humanas e Sociais (UFMT). Traduziu a *Carta sobre a tolerância,* de John Locke (Hedra, 2007) e o ensaio *Sobre a liberdade* de John Stuart Mill (Hedra, 2010).

Bruno Costa Simões Possui graduação (2002), mestrado (2005) e doutorado (2010) em Filosofia pela Universidade de São Paulo. Atua principalmente nas áreas relativas aos seguintes autores e temas: Thomas Hobbes, mecanicismo, movimento das paixões; Leo Strauss, pensamento conservador e democracia liberal; Carl Schmitt, crítica do extremismo de

direita. Atualmente desenvolve projeto de pesquisa de pós-doutorado sobre política internacional e os impasses entre o idealismo normativo e o realismo de ruptura. Professor de Pensamento Crítico e Ética no Instituto de Ensino e Pesquisa (Insper).

Carlos Eduardo de Oliveira Professor do Departamento de Filosofia e Metodologia das Ciências da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) e Doutor em Filosofia pela USP. É membro do Centro de Estudos de Filosofia Patrística e Medieval de São Paulo (Cepame). Atualmente tem se dedicado ao estudo de temas como o nominalismo e a metafísica medieval, e as teorias do conhecimento de Tomás de Aquino e Guilherme de Ockham.

Denilson Luis Werle Possui graduação em Economia (1995) e mestrado em Sociologia Política pela Universidade Federal de Santa Catarina (1998), doutorado em Filosofia pela Universidade de São Paulo (2004) e pós-doutorado em Filosofia pelo Cebrap (2007). É professor de Ética e Filosofia Política no Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), pesquisador do núcleo de Direito e Democracia no Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (Cebrap) e pesquisador do Núcleo de Ética e Filosofia Política da UFSC (Nefipo). Atualmente desenvolve projeto de pesquisa sobre pluralismo, tolerância e democracia na filosofia política contemporânea (Rawls e Habermas). É autor do livro *Justiça e Democracia – ensaios sobre John Rawls e Jürgen Habermas* (Esfera Pública, 2008) e organizou *Democracia deliberativa* (Esfera Pública, 2007).

Enio Passiani Possui doutorado em sociologia pela Universidade de São Paulo (2007). É professor das Faculdades de Campinas (Facamp) e autor do livro *Na trilha do jeca – Monteiro Lobato e a formação do campo literário no Brasil* (Edusc, 2003). Atualmente inicia pesquisa na área de sociologia da comunicação, especificamente sobre as relações entre *internet*, sociedade e política, a partir do estudo de alguns *blogs* de política ligados a importantes periódicos nacionais.

Felipe Gonçalves Silva Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (IFCH/Unicamp). Possui graduação em Filosofia pela Universidade de São Paulo (FFLCH/USP) e em Direito pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUCSP). Fez estudos complementares na Albert-Ludwigs-Universität Freiburg e na Freie-Universität Berlin. É pesquisador do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (Cebrap) e membro do núcleo de Direito e Democracia. Tem experiência nas áreas de Filosofia e Sociologia Jurídica, com ênfase em teoria crítica, atuando principalmente nos seguintes temas: teoria democrática, esfera pública, movimentos sociais e lutas por direitos na América Latina.

Flamarion Caldeira Ramos Professor de Ética e Filosofia Política da

Universidade Federal do ABC. Possui graduação (2001), mestrado (2003) e doutorado (2009) em Filosofia pela Universidade de São Paulo, com estágio na Johannes Gutemberg Universität Mainz da Alemanha (2006). Fez pós-doutorado na Universidade de São Paulo com bolsa da Fapesp (2010-2011). Tem desenvolvido pesquisa sobre a Teoria Crítica da Escola de Frankfurt e publicou diversos artigos e traduções sobre Schopenhauer e o pessimismo filosófico.

Jonas Marcondes Sarubi de Medeiros Possui graduação em Relações Internacionais pela Universidade de São Paulo (2008). Atualmente é mestrando no Departamento de Filosofia desta mesma Universidade, além de membro do Núcleo de Direito e Democracia do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (NDD/Cebrap). Tem experiência nas áreas de Filosofia e Relações Internacionais, atuando principalmente nos seguintes temas: teoria crítica, teoria das ciências humanas, sociologia alemã, movimentos sociais e educação popular.

José Carlos Estêvão É professor Livre-Docente do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo. É membro fundador do Centro de Estudos de Filosofia Patrística e Medieval de São Paulo (Cepame – 1992). Trabalha com Filosofia, com ênfase em História da Filosofia, em especial com os seguintes temas e autores: o nominalismo medieval, Pedro Abelardo e Guilherme de Ockham, e o pensamento político de Tomás de Aquino e Agostinho de Hipona.

Maria Isabel de Magalhães Papaterra Limongi Professora da Universidade Federal do Paraná. Formou-se em Filosofia pela Universidade de São Paulo (1990), onde também concluiu seu mestrado (1994) e doutorado (1999). É autora do livro *O homem excêntrico: paixões e virtudes em Thomas Hobbes* (Loyola, 2009).

Marisa da Silva Lopes É professora da Universidade Federal de São Carlos, no Departamento de Filosofia e Metodologia das Ciências. Possui graduação (1997), mestrado (2000) e doutorado (2004) em Filosofia pela Universidade de São Paulo. Traduziu *A prudência em Aristóteles,* de Pierre Aubenque (Discurso Editorial, 1998), e é autora de *O animal político: estudos sobre justiça e virtude em Aristóteles* (Esfera Pública, 2009).

Rúrion Melo Professor de Teoria Política do Departamento de Ciências Sociais da Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp) e pesquisador do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (Cebrap). Possui graduação (2003), mestrado (2005) e doutorado (2009) em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP), e pós-doutorado pelo Cebrap (2011). Foi pesquisador visitante da J. W. Goethe Universität Frankfurt am Main e da Freie Universität Berlin (2007 e 2008). É

coordenador do Grupo de Estudos de Política e Teoria Crítica da Unifesp e editor do selo Esfera Pública. É autor de *O uso público da razão: pluralismo e democracia em Jürgen Habermas* (Loyola, 2011) e organizou (com D. Werle) o livro *Democracia deliberativa* (Esfera Pública, 2007).

Yara Frateschi Professora de Ética e Filosofia Política na Universidade Estadual de Campinas desde 2004. Possui graduação (1997), mestrado (1999), doutorado (2003) e pós-doutorado (2004) em Filosofia pela Universidade de São Paulo. Pesquisadora visitante na Columbia University (2000) e na ENS de Paris (2006). É autora de *A física da política: Hobbes contra Aristóteles* (Editora da Unicamp), bem como de artigos e capítulos de livros sobre Aristóteles, Thomas Hobbes, John Locke e Hannah Arendt.

Sumário

Introdução

O manual que o leitor tem em mãos pretende apresentar as ideias fundamentais da história da Filosofia Política. Não se trata de um resumo das principais correntes e dos principais autores dessa história, mas de uma introdução a seus momentos cruciais. Por isso, os capítulos estão organizados de forma cronológica, partindo da Filosofia Política na Antiguidade até a discussão contemporânea. Porém, mais importante do que conhecer a linha do tempo é entender certas questões da história da Filosofia Política. É o desdobramento conceitual que oferece, então, o principal fio condutor: por meio dele se pode observar o desenvolvimento de temas ainda presentes no debate contemporâneo: justiça, democracia, liberdade, soberania, poder e reconhecimento, para ficar somente em alguns. Com a contextualização histórica das sucessivas doutrinas políticas do Ocidente, o leitor terá contato com as origens e as bases dos principais problemas da teoria política na atualidade.

Há algum tempo o ensino de Filosofia tem sido obrigatório nas escolas do Brasil, de modo que os manuais para o ensino superior já não precisam introduzir o aluno na Filosofia antes de passar ao estudo de seus temas mais específicos. Contando com esse requisito prévio, os textos deste livro apresentam os principais temas e autores da Filosofia Política supondo que seus nomes já sejam familiares aos leitores. Por essa razão, evitamos descrever a vida e a obra de cada um deles, imaginando ser possível uma compreensão inicial de suas teorias políticas sem ter de reconstituir todos os detalhes dos seus sistemas filosóficos (ou "teóricos", já que também tratamos de autores – como Max Weber, Pierre

Bourdieu e Carl Schmitt – que não são filósofos no sentido estrito do termo). O lugar-comum seria dizer o contrário: que não é possível a compreensão exata do que cada autor pensa sobre a "justiça", por exemplo, sem o profundo conhecimento da teoria que está em sua base. Certamente o leitor que pretende obter a "compreensão exata" e profunda do pensamento desses autores a respeito da política terá de se voltar ao estudo das fontes originais, isto é, das obras propriamente ditas, além do comentário especializado. Estimular o leitor a ir além desse primeiro contato é, no fundo, o que esperamos conseguir.

Este livro é constituído por doze ensaios introdutórios sobre alguns dos principais temas da Filosofia Política. Em cada um deles são apresentados os pensadores mais representativos dentro de cada recorte: temos, então, nos capítulos sobre a Filosofia Política na Antiguidade e na Idade Média, os nomes de Platão, Aristóteles, Santo Agostinho, São Tomás de Aquino e Guilherme de Ockham; no capítulo sobre o Republicanismo temos Cícero e Maquiavel, e no capítulo sobre Sociologia encontramos nomes como Karl Marx, Max Weber, T. Parsons, P. Bourdieu e outros. Uma vez que cada capítulo representa um recorte, alguns autores são mencionados em mais de um capítulo: assim, Hobbes e Locke aparecem tanto no Contratualismo como no Liberalismo Clássico; e Karl Marx é mencionado não apenas no capítulo sobre os teóricos da Sociologia, mas também sobre o Socialismo; se Hegel e Kant são tratados especificamente no Capítulo 6, seus nomes reaparecem nos Capítulos 7, 10 e 12. As constantes remissões demonstram não apenas a riqueza de suas obras, mas, ainda, a dificuldade de enquadrá-los em uma única perspectiva.

Impossível evitar a ausência de alguns nomes importantes, uma vez que este manual não se pretende exaustivo. Mesmo tendo procurado, em cada capítulo, explicar detalhadamente a contribuição de cada um dos autores mencionados, a intenção sempre foi oferecer um roteiro de leitura para uma futura pesquisa mais aprofundada. Julgamos, porém, que a leitura deste livro não deixará de ser proveitosa para aquele que, já tendo noções básicas de filosofia, queira ter uma visão de conjunto da história da Filosofia Política ocidental.

A seleção dos temas procurou privilegiar antes de tudo os clássicos: não seria razoável deixar nomes como Aristóteles, Maquiavel, Hobbes, Rousseau e Marx fora de um manual sobre Filosofia Política – um manual que tem a pretensão de abranger tanto a história quanto o debate contemporâneo. Mas é sobretudo em relação à discussão atual que o leitor encontrará as lacunas mais consideráveis: apenas determinados temas do debate atual foram incluídos, o que se justifica não apenas pela limitação necessária e inevitável do espaço, mas também pelo fato de que a discussão política contemporânea não poderia ser esgotada dentro de um manual, que tem como objetivo justamente a formação do leitor para sua *participação* nesse debate. As correntes e discussões atuais mencionadas nos três últimos capítulos foram escolhidas tendo em vista justamente o fato de

recuperarem questões presentes na tradição e, com isso, oferecerem exemplos adequados (embora não os únicos possíveis) para mostrar a persistência e a relevância dos autores discutidos nos capítulos anteriores.

A reflexão sobre a política, talvez mais do que qualquer outro tipo de reflexão, jamais se deixa esgotar pela abordagem meramente histórica. Este livro está longe de oferecer uma “arqueologia” das teorias políticas ou estabelecer de modo aprofundado a “genealogia” de certos conceitos. Trata-se, antes, de rememorar as origens de uma conversa que se estende até os dias de hoje, cujas consequências e desdobramentos dificilmente se podem vislumbrar. Como manual, o livro não pretende ser mais que um guia para quem se inicia no estudo das teorias políticas, mas, como livro de Filosofia Política, pretende convidar o leitor para além da abordagem informativa, para o engajamento crítico na construção de um ideal de vida em sociedade.

Os coordenadores

Platão e Aristóteles

O Nascimento da Filosofia Política

Marisa da Silva Lopes
José Carlos Estêvão

1.1. Ética e política na Antiguidade

Tanto a ética quanto a política, tal como as concebemos hoje, nasceram nas cidades gregas, entre os séculos VI e IV antes da era corrente. Não é por acaso que ainda as designamos com palavras gregas: ética vem do grego *ethos* (algo como "costumes") e política de *polis* (algo como "cidade").

Ora, "costumes" e "cidades" são muito mais antigos do que isso. O que há, pois, de tão peculiar na concepção grega daquela época que pôde marcar indelevelmente as nossas formas de pensamento?

Certa concepção de igualdade, de *isonomia*. As cidades gregas eram escravistas. A escravidão era comum e muito antiga, mas, em geral, se diluía em formas muito variadas de servidão, que comportavam a composição dos mais diversos graus de servidão e liberdade: mesmo os mais poderosos eram servos em relação ao rei (qualquer que fosse o título que tivesse). Nas cidades gregas, ao contrário, houve uma contraposição polar entre livres e escravos. E os homens

livres eram considerados iguais como absolutamente livres em contraposição aos escravos, também iguais em sua absoluta privação de liberdade (cf. VERNANT, 2002; 2005; VERNANT; VIDAL-NAQUET, 2008).

Tal concepção de igualdade se exprime de maneira mais clara na reforma política das leis da cidade de Atenas feita por Sólon em fins do século VI a.C. Entre muitas outras mudanças, como a extinção da pena de escravidão por dívida, Sólon misturou todos os clãs, famílias e posições sociais (comerciantes e marinheiros, donos de terra e arrendatários etc.) e os dividiu e reagrupou por sorteio. Por sorteio porque se todos são iguais não há nenhum critério para distinção. Os novos agrupamentos assim criados formavam algo como "distritos eleitorais" – muito heterogêneos do ponto de vista social – que elegiam ou sorteavam, dependendo da situação, aqueles que deveriam ocupar, por turnos, as funções de direção da cidade, além de participarem todos da assembleia, a verdadeira governante da Atenas democrática (cf. MOSSÉ, 1982; 2008).

Como se vê, essa ideia de igualdade está muito longe de sua concepção moderna, segundo a qual "todos os homens nascem livres e iguais". O cidadão pensado pelos gregos é igual porque e enquanto é livre. E são homens, no sentido estrito do termo: mulheres e crianças estão excluídas (assim como, em geral, os que não nasceram na cidade). No entanto, malgrado sua falta de generalidade, a noção de igualdade teve um impacto extraordinário tanto na vida grega de então quanto na história do pensamento ocidental.

Em primeiro lugar, as muitas cidades gregas reivindicavam sua autonomia, seu poder de se autogovernar. As formas de governo escolhidas variavam quase de caso a caso, embora pudessem ser agrupadas em regimes de tipo monárquico (com um ou dois governantes), de tipo aristocrático (com um grupo de governantes), e de tipo democrático (com todos governando por meio da assembleia). Ainda assim, independentemente de qual fosse o regime, o pressuposto da igualdade em que se baseava a autonomia era suficiente para obrigar a um uso do poder diferente do tradicional. Aos inferiores, servos ou escravos, se dá ordens. Aos iguais, não. Não há, sobre aqueles que são iguais, nenhum poder superior: nem rei, nem patrão, nem deus. Com eles se devem apresentar as razões pelas quais se ordena, deve-se argumentar para convencê-los. E quanto maior o número daqueles que participavam do governo da cidade, mais intensa e refinada se fazia a necessidade de argumentação.

Enquanto as formas tradicionais de concepção do poder podiam ser representadas por metáforas como a do rei como pastor que conduz seu povo, ou como jardineiro que o faz florir (ambas mantendo uma diferença de *qualidade* entre o governante e os governados), a metáfora por excelência do poder entre iguais é a do círculo cujo centro, equidistante de cada um dos pontos da circunferência, está vazio e é ocupado sucessivamente por cada um dos que delimitam a circunferência.

Tal foi, de modo exemplar, o caso do regime democrático de Atenas. Começando pelo exercício da justiça e indo até mesmo à determinação das táticas de batalha na guerra, tudo era debatido e resolvido pela assembleia dos cidadãos (e pouco lhes importava que os espiões inimigos evidentemente assistissem à deliberação). Os homens que governaram Atenas foram, antes de tudo, grandes oradores.

A eliminação da referência à autoridade exterior entre homens iguais e a necessidade de argumentar com todos os demais deu nascimento a novas formas de pensamento, dentre as quais a mais influente historicamente foi a Filosofia, e, nela, a Ética e a Política, tais como as concebemos desde então.

A passagem das formas tradicionais de autoridade para o novo exercício da cidadania foi um parto doloroso (VERNANT; VIDAL-NAQUET, 2008). É o que mostra a tragédia grega, pondo em cena o conflito entre a lei e a moral tradicionais e as leis e a nova moral da cidade, como ocorre, de modo exemplar, na peça de Sófocles, *Antígona*: quando Creonte, rei de Tebas, ordena, em nome das leis da cidade, que o corpo do irmão de Antígona fosse deixado sem sepultura, ela, apoiando-se nas tradições, confronta Creonte. Cada um a seu modo tem boas razões a apresentar. Mas como elas decorrem de códigos opostos, cujos fundamentos não podem nem ser comparados, o embate torna-se mortal para todos os envolvidos.

De modo muito mais ameno, o mesmo faz a comédia, como quando Aristófanes, em *As nuvens*, põe em cena ninguém menos do que Sócrates, criticando impiedosamente os deuses tradicionais ("Não é Zeus que faz chover, são as nuvens, idiota!") e apresentado como um sofista que pode ensinar a argumentação necessária para escapar da justiça, em particular, escapar dos credores. Embora ainda hoje a peça seja engraçada, parece-nos extremamente injusta com Sócrates, mas aponta com igual clareza o mesmo conflito entre a tradição e as novas concepções. O que não teve graça nenhuma é que, na realidade, como se sabe, Sócrates terminará sendo condenado à morte sob a acusação de desrespeito aos deuses. O conflito se mostra tão dilacerante que também a comédia termina em tragédia.

Ambos os elementos, certo "desrespeito aos deuses" e a possibilidade de argumentar contra a justiça decorrem igualmente do predomínio da argumentação entre iguais na Grécia de então.

Aristófanes põe na boca de Sócrates que "não é Zeus que faz chover". É de todo improvável que justamente Sócrates sustentasse essa tese. Mas ela ilustra perfeitamente o esforço que vinha sendo feito então para compreender o mundo sem referência à autoridade, isto é, nesse caso, à autoridade dos mitos e da religião tradicional. Os "sábios", chamados de sofistas, apresentavam razões pelas quais se pudesse compreender a natureza. Ou seja, fundavam o que veio a se chamar de Filosofia. Independentemente da referência aos deuses (ou da

aberta refutação de sua existência), a grande diferença é que os deuses não eram o fundamento da argumentação: ela devia sustentar-se apenas nas razões que apresentava. Abria-se um capítulo novo na história do espírito humano.

Alguns sábios, como Tales ou Pitágoras, Parmênides ou Heráclito, dedicavam-se ao conhecimento racional da natureza (historicamente, nós os batizamos de "pré-socráticos"), outros, aqueles que tornaram o nome "sofista" um insulto, dedicavam-se a saber bem argumentar. Ora, se minhas demandas judiciais dependem da capacidade de argumentação (e não do beneplácito de um rei, fosse ele sábio ou não), é bastante provável que eu me veja levado a contratar, mesmo que custe caro, alguém, um especialista, que argumente por mim. Quanto mais desesperada minha causa, quanto mais ela se afasta da justiça, mais premente se faz o auxílio do especialista e mais cara a tarefa. Não é difícil imaginar como em tal situação houvesse quem se oferecesse para defender qualquer causa, fosse ou não justa. Daí que a palavra "sofisma", o argumento do sofista, veio a significar "argumento falso".

Na realidade, esse é o retrato pintado pelos adversários dos sofistas. De fato, os sofistas sabiam argumentar e ensinar a argumentar. Os poucos exemplos textuais que chegaram até nós, como o *Elogio de Helena*, de Górgias, são impressionantes. Protágoras, o mais importante deles na época de Sócrates, merecia o respeito mesmo de Platão, que dá seu nome a um de seus diálogos. E eles também sabiam argumentar em defesa própria. Não há, diziam, algo que seja a verdade. Tudo é relativo ao modo como nos aparece: "o homem é a medida de todas as coisas", é a boa retórica que determina o que é bom e justo ou mau e injusto.

Se confinadas às pendências jurídicas dos cidadãos essas teses já causavam mal-estar, na condução da assembleia que governava Atenas pareciam, para alguns, catastróficas. Um bom orador era perfeitamente capaz de orientar a opinião da maioria não em defesa dos interesses da cidade como um todo, mas de grupos ou indivíduos, em defesa de interesses menores. Pior ainda, com o intuito de manter seu prestígio, o sofista tendia a ajustar-se à opinião da maioria, a se fazer seu porta-voz, sem se perguntar se a opinião majoritária era ou não a melhor para todos. Ou seja, tornava-se um demagogo e fazia da democracia demagogia, termo que significava "conduzir o povo", mas que veio a significar justamente a falsa direção.

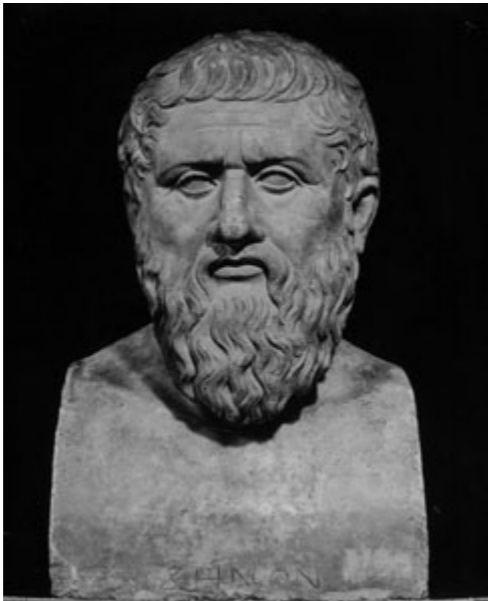
Imagine-se a dificuldade que teve Temístocles para convencer os atenienses a escolher a perigosa estratégia de abandonar a cidade e embarcar, sem nenhuma retaguarda, numa batalha de vida ou morte contra os invasores persas. O demagogo teria preferido contemporizar com o medo que a maioria sente e defender estratégias menos assustadoras, mesmo que estas colocassem em risco a sobrevivência de Atenas. O contrário do demagogo é o *phronimos*, isto é, um homem "prudente", que sabe reconhecer o que é melhor para todos, mesmo que

o remédio seja amargo. O *phronimos* por excelência foi Péricles, virtual governante de Atenas por quarenta anos (MOSSÉ, 2008). O demagogo, ao contrário, afaga os desejos da multidão; sua retórica busca antes mover as paixões da maioria do que esclarecer a razão de todos.

Aristófanes chama Sócrates de sofista. Mas Sócrates dizia não poder aceitar o título de "sábio" porque, afinal, a única coisa que sabia era que não sabia nada. No máximo, poderia ser chamado de "amigo da sabedoria", isto é, de *filósofo*. Como não sabia nada, não podia receber alunos e ser remunerado por eles, como faziam os sofistas. Nem defender causas alheias. Mas era um "amigo da sabedoria" porque se dedicava a buscar conhecer racionalmente. Não os mistérios da natureza, como seus antecessores (pouco lhe importavam as causas da chuva), mas os procedimentos dos homens. Interrogando seus interlocutores sobre temas como a justiça ou a coragem, praticava o que viria a ser conhecido como Ética e como Política.

1.2. Platão

Sócrates não escreveu nada e tudo que sabemos dele é por meio de terceiros, em especial do mais talentoso de seus discípulos, Platão. Nosso Sócrates é, na realidade, uma personagem literária dos diálogos de Platão.

Todos sabemos o que é a coragem. Mas quando, no diálogo de Platão chamado *Laques*, Sócrates interroga seus interlocutores sobre o tema, entre eles dois afamados generais, percebe-se uma enorme dificuldade para definir o que, de fato, seria a coragem. Nenhuma das definições é suficiente ou está isenta de contradições. A coragem não pode ser definida por enfrentar o inimigo, porque nem sempre é prudente fazê-lo (é preciso distinguir entre coragem e temeridade), mas tampouco seria aceitável defini-la como enfrentar o inimigo quando é conveniente e fugir dele quando não é. Todas as respostas são refutadas e o único ganho do diálogo é a certeza de que ainda não sabemos definir coragem. Mesmo assim estamos mais sábios do que no começo, porque agora conhecemos *nossa ignorância* sobre o que seria a coragem.

Busto de mármore de Platão. Cópia do original grego de Silanions, século IV a.C.

Diversos diálogos de Platão são aporéticos, isto é, sem solução, embora ensinando que não se sabe aquilo que se acreditava saber: um ataque frontal à “sabedoria” dos sofistas. Falta mostrar que podemos, sim, conhecer a verdade, tarefa bem mais árdua.

Até porque é possível mostrar, como faz Heráclito, que “tudo é fogo”, significando que tudo muda continuamente. “Não se pode entrar duas vezes no mesmo rio”, imagem que não poderia ser mais clara, pois o que chamamos de

“rio” não é senão o correr de águas que nunca são as mesmas e, dito assim, percebemos que também já não somos os mesmos, mudamos tanto quanto o rio. O movimento não seria aparência, mas a própria natureza de tudo que existe. Razão pela qual tudo que se pode conhecer de algo é que, seja o que for, muda perpetuamente. Portanto, não pode ser conhecido. Tese desconfortável para “sofistas”, que pretendiam tudo conhecer, ao menos tal como nos aparece.

Contra a pretensão sofística – aliás, muito bem argumentada, como seria de se esperar – de que as coisas são como nos *aparecem*, se opunha a demonstração de que a verdade exige a absoluta contraposição entre o ser (o que é) e o não-ser (o que não é). Mais ainda: não há, nem pode haver, o “não-ser”, como é fácil perceber se levarmos a sério o significado das palavras. Sendo assim, o “o que é” é desde sempre, pois não pode haver um antes, que seria um “não-ser”. É único, pois tudo que fosse diferente do ser simplesmente não existiria. É imóvel, pois nada poderia passar de “não-ser” a ser, o que implicaria que o “ser” se tornaria algo diferente, e sabemos que o que é diferente de ser simplesmente não existe. Tais são, *grosso modo*, as teses de Parmênides. Simultaneamente irrefutáveis e inadmissíveis, pois a nós *parece* evidente que as coisas são e deixam de ser, que mudam e se transformam. Veja-se, por exemplo, a cerrada discussão sobre o argumento de Parmênides no diálogo de Platão chamado *O sofista*.

É nesse panorama filosófico que, como dissemos, Sócrates se debruça sobre um novo campo de conhecimento: o das ações humanas. Uma coisa é debatermos sobre a realidade primeira das coisas, outra, bem mais premente, é nos perguntarmos sobre a possibilidade ou não da justiça, tema do mais famoso dos diálogos de Platão: *A República*.

A situação amena e bucólica na qual começa o diálogo degenera rapidamente quando Trasímaco, uma das personagens do diálogo, interrompe mais uma atuação de Sócrates – que está mostrando como é insustentável uma boa tentativa tradicional de definir justiça (“dar a cada um o que lhe é devido”) – dizendo que Sócrates só sabe discordar e que ele, sim, Trasímaco, pode definir a justiça: justiça não seria nada mais que a lei do mais forte. Afinal, não é o que se vê? Não é o que aparece?

O problema é que a afirmação de Trasímaco tem um pressuposto: entende-se que justo é seguir a lei. Ora, diz ele, a lei é feita pelo mais forte (sejam reis, sejam assembleias, tanto faz) e em seu benefício. Note-se que se é assim, simplesmente a justiça não existe, é apenas interesse particular transformado em lei.

Malgrado a grosseria de seu interlocutor, Sócrates tenta levar Trasímaco a conceder que sempre haveria a possibilidade de o legislador errar e fazer uma lei contra seu interesse, o que invalidaria sua definição. Mas Trasímaco não está disposto a conceder nada: quando o legislador legisla contra seus interesses, não o faz *enquanto* legislador. Assim como o médico que, ao invés de curar, envenena

com seus remédios o paciente, não o faz *enquanto* médico. Não é médico, apenas parece ser médico. É fácil imaginar um rápido esboço de sorriso no rosto de Sócrates. O xeque-mate está pronto. Mesmo para seu adversário é preciso ir além da *aparência*, sempre é preciso procurar o que a coisa é *enquanto tal*. Por exemplo, a justiça nela mesma e não a aparência de justiça.

É verdade que não é nada fácil determinar o que seja a justiça enquanto tal. Não a aparência de justiça, mas a definição própria de justiça. Tanto que primeiro Sócrates mostra como a tese de Trasímaco é totalmente indefensável e estabelece a necessidade de buscar a verdadeira definição de justiça. Pretender equiparar a justiça à força, como quer Trasímaco, longe de fortalecer o tirano, só o enfraquece, pois mesmo uma quadrilha de ladrões ainda exige uma justa distribuição do botim, sem a qual ela se desfaz em ódio e luta interna. Quanto mais na cidade, na qual a utilidade da justiça é promover a união e a harmonia, enquanto a injustiça tem o efeito contrário. A justiça é uma virtude, é boa, e é útil. A injustiça é um vício, é má, e é nociva.

Ainda assim, o primeiro livro de *A República* termina com ganhos substanciais quanto à necessidade da justiça, mas sem que se tenha conseguido determinar sua definição, distinguindo o "ser justo" e o "parecer justo". Para tanto, Platão propõe uma mudança de perspectiva: que se deixe de considerar este ou aquele homem justo, esta ou aquela lei ou constituição justas (sempre pessoas e coisas particulares) e se passe a pensar no que seria a Cidade justa em geral. Será a partir da perspectiva da Cidade justa, ideal, que se poderá definir a justiça e distinguir o que é justo do que apenas parece justo.

A morte de Sócrates, de Jacques Louis David, 1787. Metropolitan Museum of Art, Nova Iorque.

Pouco importa que a Cidade perfeita seja quase inatingível. Por exemplo, nela haveria igualdade entre homens e mulheres: afinal, a diferença entre ambos só diz respeito à reprodução e, em tudo mais, o que os distingue é apenas a educação. Bastaria educá-los do mesmo modo. "Mas as mulheres deveriam se dedicar à ginástica como os homens?" "E por que não?" Que os homens se exercitem nus publicamente já foi escandaloso, atualmente não é mais, argumenta Sócrates. Pois com as mulheres seria a mesma coisa, é só uma questão de costume. Mesmo assim, é fácil concordar que são bem pequenas as verdadeiras possibilidades de promover tal igualdade.

A descrição do *odelo* de Cidade justa estende-se por vários livros de *A República*, determinando quais são as funções necessárias para a vida (para a melhor forma de vida) da Cidade: as funções dos que trabalham para mantê-la, dos que a devem proteger e dos que a devem dirigir. Isso posto, seria justa a Cidade na qual cada um concorre segundo suas aptidões naturais para sua harmonia, ou seja, aqueles cuja principal virtude fosse a temperança trabalhariam, os que mostrassem, sobretudo, a virtude da coragem seriam os guardiões da Cidade, e aqueles com a mais acentuada virtude da sabedoria a governariam.

Dado o modelo, estamos, agora sim, aptos a distinguir entre o que simplesmente parece justo do que verdadeiramente é justo. Pena que ainda parece que há pouca relação entre a Cidade descrita por Platão e qualquer cidade realmente existente.

O passo seguinte é generalizar o procedimento de estabelecer a verdade, praticado até agora. Para tanto, Platão lança mão de uma alegoria. A famosa Alegoria da Caverna. Imagine-se, diz ele, pessoas que vivessem numa caverna fracamente iluminada por uma fogueira, imobilizadas e viradas para a parede na qual veem apenas as confusas sombras projetadas por coisas que passam às suas costas. Como tudo que elas conhecem são essas sombras, sem nunca ter visto as próprias coisas, elas tomam tais sombras pela realidade. Imagine-se, ainda, que, eventualmente, uma delas, com grande dificuldade, conseguisse libertar-se e sair da caverna. A princípio ficaria completamente ofuscada pela luz do Sol, mas, vagarosamente, acostumaria a vista à claridade e poderia ver nitidamente todas as coisas e entender que elas é que são reais, enquanto as sobras não passam de sombras. Alegre com sua grande descoberta, obriga-se a voltar à caverna para transmiti-la a todos. Ao contrário do que espera, ninguém acredita nele e ainda zombam de suas palavras, que soam tão distantes do que lhes *parece* ser a realidade, as sombras, única "realidade" que conhecem.

Não é exatamente o que faz a comédia de Aristófanes ao apresentar

“Sócrates” pendurado num cesto junto ao teto e perdido no “mundo da lua”?

Ora, para Platão, podemos ter um conhecimento certo da verdade na medida em que nos afastamos das aparências sensíveis em direção aos modelos das diversas realidades. Modelo ou arquétipo, ou ainda Ideia (assim, com maiúscula, para lembrar que estamos nos referindo a uma matriz primordial), tal como se fez aqui com a Ideia de Justiça. Há conhecimento, de fato, quando se conhece a realidade imutável na qual participam as coisas para serem o que são. A beleza dos corpos, das vozes, das cores é tão mais intensa quanto mais intensamente participam na Beleza, cujo conhecimento nos permite dizer o que é belo.

Contra a livre oposição das opiniões pretendida pelo sofista (e, no âmbito político, sua correlata degeneração demagógica), o conhecimento *científico* da natureza das coisas e, em primeiro lugar, da Cidade. Ou seja, não a pretensão de conhecer o que não pode ser conhecido (as coisas mutáveis), mas conhecimento da realidade imutável pela qual todas as coisas são o que são.

Se uma tal noção de Ideia ainda nos parece nebulosa, basta que voltemos aos nossos conhecimentos mais elementares de matemática, em particular de Geometria: quando nos referimos a qualquer entidade matemática, o ponto, a linha, o triângulo, sabemos com certeza que “este” ponto que nos serve de exemplo, “esta” linha, “este” triângulo” são apenas um suporte sensível para o Ponto, a Linha, o Triângulo. Tanto que tudo aquilo que demonstramos usando como suporte sensível “esta” figura aqui vale para qualquer figura de mesmo tipo. Qualquer triângulo sensível, traçado no papel, por exemplo, tem alguma cor, embora o Triângulo, o da ciência, sabemos, não tenha cor alguma. E não ocorre a ninguém reclamar de um teorema porque não pode existir triângulo sem nenhuma cor. Sabemos que na ciência não estamos falando de figuras *sensíveis* (que, estas sim, sempre têm alguma cor), mas de figuras *inteligíveis*.

Ora, a Ideia de Cidade que se depreende de *A República*, muito embora não corresponda a nenhuma cidade existente, é tão mais real do que qualquer cidade, do mesmo modo que o Triângulo da Geometria em relação aos muitos triângulos que desenhamos aqui e ali. Com certeza, não se trata apenas de um modelo utópico, mas do conhecimento da natureza da Cidade tendo em vista levar as cidades atuais a uma mais intensa participação na Ideia mesma de Cidade, isto é, a da Cidade regida pela justiça.

Que assim o entendia Platão, fica claro inclusive por sua biografia (parte da qual eles nos conta em uma carta, a chamada *Carta VII*) e pelas ingentes – e tão malsucedidas – tentativas de pôr em prática o que teorizava. Mas, principalmente, porque a causa pela qual nos afastamos do bem e da justiça é justamente nossa ignorância a respeito do que são realmente o Bem e a Justiça.

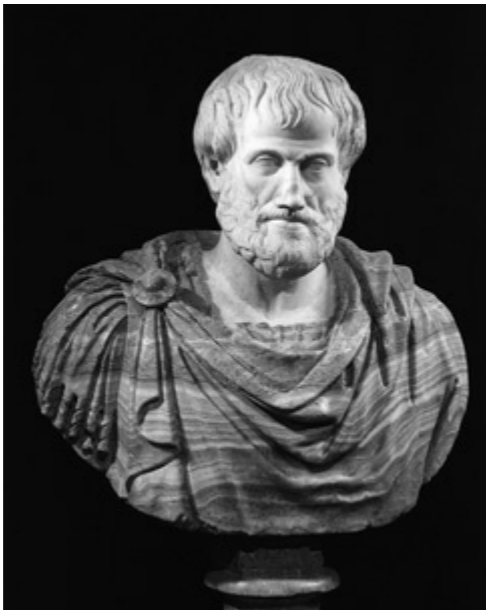
Confundidos por aquilo que nos *parece* bom e justo, mudando seguidamente de opinião, os homens são injustos (e infelizes). Conhecendo o Bem e a Justiça, os

homens serão bons e justos.

1.3. Aristóteles

Serão? Certa vez, um homem culto e aparentemente respeitável, militar francês aposentado, disse, ao ser entrevistado, que, embora fosse leitor de Filosofia, Literatura e muitas outras coisas, não deixou de torturar centenas de argelinos durante a Guerra da Argélia. "Como pude fazer o que fiz?", se perguntava sinceramente o torturador. O que aprendera não tinha sido nada útil para impedir seu execrável comportamento moral.

Conhecimento e qualidade moral não estão necessariamente unidos, já afirmava Aristóteles contra seu mestre Platão e o mestre deste, Sócrates.

Isso não significa que Aristóteles negasse que fosse necessário conhecer o que são os valores morais (virtudes) necessários ao bom convívio humano, como o são a justiça, a coragem ou a amizade, por exemplo. Sem conhecer-lhes a definição, sem saber o que elas são, como podemos saber se nossas ações, aquelas que chamamos justas ou corajosas, não são *de fato* injustas ou covardes? Ou se o que chamamos justo não é apenas o que convém a alguém, a um grupo ou a um país? Qual o critério para distinguirmos justos e injustos, corajosos e covardes? Lembre-se do que foi dito antes sobre a maneira como Trasímaco define a justiça: o que é vantajoso para os mais fortes. Mas essa definição, argumenta Sócrates, não é apropriada para caracterizar uma pessoa que se comporta corajosamente diante de uma doença. Assim, é preciso saber qual é o elemento da coragem que valha tanto para o doente quanto para os mais fortes.

Busto de mármore de Aristóteles. Cópia do original grego de bronze de Lysippus, século IV a.C.

Aristóteles, apesar de afirmar a necessidade de conhecermos o que são as virtudes, também afirma que o conhecimento não nos torna virtuosos. Refugiar-se na teoria é o mesmo que, quando estamos doentes, escutar atentamente o médico, mas não fazer nada do que ele prescreve (ARISTÓTELES, 1973, II, 4, 1105b 15-16).[1] A ideia central aqui, veremos, é que o caráter de uma pessoa não é bom porque ela simplesmente conhece o que é a justiça ou a coragem, mas porque ela quer ou deseja agir em conformidade com o que seja justiça ou

coragem.

Por que tudo o que podemos aprender sobre o que é justo fazer, o que é correto ou o que é bom não é suficiente para moldar nosso caráter? Aristóteles apresenta dois motivos para esse descolamento parcial entre o que desejamos fazer e o que deveríamos desejar fazer em função do que sabemos ser o correto a fazer. O primeiro motivo diz respeito à especificidade da ética frente ao que poderíamos chamar de conhecimento teórico, como a matemática, por exemplo. O segundo motivo diz respeito à nossa natureza humana, natureza que é composta por dois elementos, o irracional e o racional, que podem estar em conflito um com o outro.

Comecemos pelo primeiro motivo.

Em duas de suas obras, a *Ética a Nicômaco*, livro VI, e a *Metafísica*, livro VI, encontramos a explicação para distinguir conhecimento teórico e conhecimento prático. O conhecimento teórico, ou científico, é a capacidade racional para explicar porque algo acontece, por exemplo, explicar porque ocorre o eclipse da Lua. Explicar o *porquê* é mostrar a *causa* pela qual algo acontece. A *causa* do eclipse é a interposição da Lua entre o Sol e a Terra.

O conhecimento prático é o conhecimento que permite aos seres humanos produzir ou agir no mundo, por isso ele é prático, isto é, refere-se às nossas ações. Nós não podemos interferir na ocorrência de um eclipse, apenas podemos conhecer a causa de sua existência. Ao contrário, o médico pode restabelecer a saúde do seu paciente. O que não existia, o paciente saudável, passa a existir quando o médico o cura. É claro que o médico sempre pode matar um paciente, mas isso só acontece por imperícia, porque a arte que o médico pratica, a Medicina, é um conjunto de conhecimentos que visa a uma ação, o restabelecimento ou a manutenção da saúde.

Tanto a ética quanto a política são conhecimentos práticos, assim como a medicina, porque identificam o que há de melhor a ser realizado pelas ações humanas. Sócrates, por exemplo, se recusa a fugir da prisão e, portanto, da morte, porque isso seria cometer um ato de injustiça. Está ao alcance de Sócrates cometer injustiça ou não cometê-la, ou seja, atentar ou não contra as leis da cidade. É claro que seus amigos argumentaram que a condenação fora injusta, mas Sócrates lhes responde, no diálogo *Críton*, de Platão, que as leis da cidade não devem ser seguidas apenas quando nos convêm. Viver sob as leis da cidade é, de certo modo, aceitar um pacto cujos termos devem ser respeitados mesmo quando isso vá contra nossos interesses pessoais. A alternativa teria sido argumentar e persuadir a cidade da injustiça das leis que acabaram por condenar Sócrates. Mas isso não foi feito, então, cumpra-se a lei! (PLATÃO, 1997, 50a-52a.)

O mundo, no entanto, não está povoado de Sócrates. Os seres humanos comuns, diz-nos Aristóteles, não obedecem

> “[...] ao sentimento de pudor, mas unicamente ao medo, e não se abstêm de praticar más ações porque elas são vis, mas pelo temor ao castigo. Vivendo pela paixão, andam no encalço de seus prazeres e dos meios de alcançá-los, evitando as dores que lhes são contrárias, e nem sequer fazem ideia do que é nobre e verdadeiramente agradável, visto que nunca lhe sentiram o gosto. Que argumento poderia remodelar essa sorte de gente? É difícil, senão impossível, erradicar pelo raciocínio os traços de caráter que se inveteraram na sua natureza” (ARISTÓTELES, 1973, livro X, 9, 1179b 6-18).

A despeito do aparente pessimismo em relação à capacidade humana para agir bem por outro motivo que não o medo da punição, seja ela a prisão, a multa ou a execração pública, vejamos o que está por trás dessa ideia.

Em primeiro lugar, Aristóteles distingue dois modos de praticar belas e nobres ações, isto é, ações que são dignas de louvor, que merecem elogio por serem dotadas de qualidade moral, como, por exemplo, os atos de coragem. Um modo de praticá-las é pelo sentimento de pudor, ou seja, porque é honrado ou íntegro agir como agimos; um outro modo de praticar belas e nobres ações é praticá-las porque desejamos evitar um mal maior, a punição. Num caso como no outro, pratica-se uma ação nobre, mas a motivação para praticá-la é bastante diferente: no primeiro caso, a motivação vem da nobreza do caráter; no segundo, vem do temor ao castigo. Em suma, há certas coisas que são reprováveis ou vis, motivo pelo qual deveriam ser evitadas simplesmente porque são reprováveis ou vis. A pessoa virtuosa, ou seja, aquela que é nobre de caráter, não as praticaria jamais, ao passo que os que se deixam guiar pelos prazeres só deixariam de praticá-las porque temem uma consequência pior e contrária ao prazer que perseguem.

Em segundo lugar, Aristóteles afirma que aqueles que apenas perseguem suas paixões, ou seja, aqueles que estão inclinados a fazer tudo o que satisfaça seus desejos, mesmo os que a razão proíbe, nunca sentiram o gosto do que é verdadeiramente nobre e agradável. Se for assim, é lícito pensar que as coisas nobres também sejam prazerosas, logo, não haveria uma contraposição necessária entre nobre/bom e prazer. O que é nobre também é agradável e prazeroso.

Note-se que essa concepção filosófica está bem longe de atribuir negatividade ao prazer, considerando-o ou como o índice de uma natureza decaída (uma leitura de inspiração cristã) ou como um obstáculo à felicidade, a qual se manifesta pela imperturbabilidade da alma (*ataraxia*) derivada do domínio ou extirpação das paixões (como faz o estoicismo). Aristóteles não condena as paixões ou o prazer, mas a sua desmesura. As paixões, como o medo, a raiva etc., e o prazer são naturais, por isso não podem ser condenados de saída. O que não é natural é certo comportamento humano que se aproxima da bestialidade, ou seja, o comportamento que se deixa dirigir por tudo o que apraz

ou repulsa unicamente à sensibilidade. Com a maior parte das pessoas é exatamente isso que ocorre, especialmente quando se é jovem. Sem uma educação adequada nos tornamos intemperantes, ou seja, desmedidos em relação aos prazeres do corpo, ou insensíveis, porque evitamos todos os prazeres; ou covardes, porque tememos tudo e de tudo fugimos, ou temerários, porque desejamos enfrentar todos os perigos, mesmo quando é razoável temê-los, e assim por diante. Portanto, o modo como nos comportamos diante do que causa deleite ou sofrimento, em excesso ou em grau insuficiente, é um sinal indicativo de nosso caráter. Ora, que argumentos podem conter ou dissuadir aqueles cujo caráter foi forjado nas malhas do excesso e da falta? A resposta de Aristóteles, vimos acima, é negativa: nenhum argumento dissuade aqueles que se deixam dirigir pelas paixões.

No entanto, se há pelo menos um Sócrates, nada impede, pelo menos não logicamente, a existência de outros. Dito de outro modo, a existência de alguém virtuoso como Sócrates, antes de indicar a bem-aventurança de um ícone, indica que os seres humanos não são nem bons nem maus por natureza, mas que podem se tornar um ou outro em função da educação recebida. Por conceber desse modo a nossa natureza, Aristóteles pode afirmar que, assim como se prepara a terra para receber a semente, deveríamos ser educados pela cidade desde a infância "a fim de nos deleitarmos e de sofrermos com as coisas que nos devem causar deleite ou sofrimento, pois essa é a educação certa" (ARISTÓTELES, 1973, livro II, 3, 1104b 11-13), aliás, como já dizia Platão.

A educação consiste então em aprender a "sentir o gosto" do que é nobre e verdadeiramente agradável, aprender a *apreciar* o que é nobre e bom. Atenção! Apreciar não é a mesma coisa que simplesmente *conhecer* o que é nobre e bom. Por que não? Porque conhecer o que é nobre e bom *não obriga* ninguém a agir de maneira nobre, assim como conhecer quais são os alimentos saudáveis *não obriga* ninguém a se alimentar de maneira saudável. Em termos modernos, o que se sabe ser moralmente correto não gera o *dever*, isto é, não gera a obrigação de agir segundo uma lei moral, tenha essa lei origem apenas na razão ou em uma tradição religiosa ou política.

A despeito do que pode parecer, a educação não consiste em aprender a apreciar o que é moralmente bom assim como se aprende a apreciar chuchu, se isso for possível: não é ausência de repulsa, mas sentir prazer quando se tem a posse ou se está na presença daquilo que se estima, como "o cavalo ao amigo de cavalos e um espetáculo ao amador de espetáculos, mas também os atos justos ao amante da justiça e, em geral, os atos virtuosos aos amantes da virtude" (ARISTÓTELES, 1973, livro I, 8, 1099a 8-10).

Lembremos o que diz Aristóteles: aqueles que vivem sob o domínio das paixões não fazem ideia do que é *verdadeiramente agradável ou prazeroso*. Se

ele afirma que há um "verdadeiramente prazeroso" é imperativo reconhecer que pode existir algo que tomamos como prazeroso, embora este algo não seja *verdadeiramente* prazeroso. Este algo, então, nos *aparece* como prazeroso, algo é prazeroso *para mim*, mas pode não ser prazeroso *em si mesmo*, não ser verdadeiramente prazeroso.

A distinção entre *ser* e *parecer*, que Aristóteles herda de Platão, permite compreender os limites da razão humana para operar sobre a sensibilidade, ou seja, permite compreender porque o conhecimento prático, o conhecimento do que é verdadeiramente bom para os seres humanos, não é suficiente para causar uma ação e isso como consequência de nossa natureza composta, como aludido anteriormente. A ideia central a ser exposta é a seguinte: o que *aparece* como prazeroso à sensibilidade pode aparecer como algo moralmente reprovável à racionalidade, ou seja, como algo que *não é* verdadeiramente prazeroso.

Segundo Aristóteles, a alma é um atributo essencial de todo ser vivo e significa, em termos gerais, vida, isto é, atividade. Todo ser dotado de alma, todo ser animado, é dotado por isso mesmo de certas faculdades ou capacidades irracionais e/ou racionais. Pertencem à faculdade irracional: 1. a faculdade nutritiva, que também é reprodutiva; 2. a faculdade sensitiva; e 3. a faculdade desiderativa ou motora. A faculdade racional da alma é responsável pelo pensamento e pelo conhecimento racional.

Todo ser vivo possui alma: a samambaia, o boi, Sócrates, os deuses. Mas, segundo uma escala que obedece ao princípio do melhor, e o melhor é ser pura racionalidade, ou seja, ser deus. Desse modo, as plantas possuem apenas a faculdade nutritiva/reprodutiva; os animais irracionais são dotados de faculdade nutritiva/reprodutiva, sensitiva e desiderativa/motora; os seres humanos, além das anteriores, também são dotados de faculdade racional, e os deuses, apenas de faculdade racional. Os seres humanos são, portanto, um composto de alma irracional e racional: são dotados de faculdades próprias dos seres que possuem corpo organizado e da faculdade racional. O ser humano é um animal racional.

Por ser um animal que raciocina, que pensa, ele é capaz de agir motivado tanto por aquilo que afeta a sua parte sensível (corporal ou material) quanto por aquilo que afeta sua parte racional. Agir significa mover-se na direção de algo ou contrariamente a algo. Esse "algo" significa ou o que pode provocar sentimento de prazer (o alimento para o faminto, o conhecimento para o estudante), por isso é tomado pelo agente como um bem, ou o que pode provocar sofrimento (a morte ou a pobreza), por isso é tomado pelo agente como um mal. Como ninguém conscientemente deseja o mal para si próprio, ou seja, ninguém age contra seu próprio interesse, então, evitar algo que me aparece um mal é, por consequência, perseguir um bem. Portanto, toda ação é um movimento desencadeado por algo que me aparece como um bem e é desejado como tal.

Em síntese, não há movimento ou ação se não há desejo: é à medida que

deseja que o animal está apto a mover-se por si mesmo. Desejar é uma *atividade da alma* desencadeada ou por algo que *aparece* como agradável e prazeroso, motivo pelo qual é perseguido, ou por algo que *aparece* como desagradável e prejudicial, motivo pelo qual é evitado.

Ocorre, porém, que a faculdade desiderativa ou motora, por ser uma faculdade da alma irracional, portanto ligada à sensibilidade, só é capaz de discriminar o que é agradável ou desagradável do ponto de vista da sensibilidade. O vinho é agradável ao paladar, o enxofre é desagradável ao olfato. O vinho e o enxofre não são bons ou maus em si mesmos. Bom ou mau são qualidades que lhes atribuímos, por exemplo, em função do uso que se faz deles. Portanto, atribuir bondade ou maldade ao vinho ou ao enxofre não é uma operação que se dê no nível da sensibilidade, mas da razão. É exatamente aqui que se põe a *possibilidade* do conflito.

Nada impede, entretanto, que o agradável para sensação seja julgado racionalmente como bom: não há conflito necessário entre sensação e razão. O conflito se instaura quando há desacordo entre o que é julgado como mau do ponto de vista da discriminação racional, mas aparece como agradável à discriminação sensível. Por exemplo, saciar a fome gera sensação de prazer, mas saciá-la às custas de outro é contrário ao julgamento da razão. Assim como é contrário à reta razão tomar dinheiro emprestado numa situação de extrema necessidade sabendo que não poderá ressarcir o empréstimo, mas prometendo fazê-lo, pois, caso contrário, não o obteria a fim de livrar-se de seu grande apuro. Em ambos os casos, o que se deseja é livrar-se do que promove o sofrimento, o que todo ser humano justificadamente teme, afinal é perfeitamente humano temer a doença, a morte, o desprezo, a pobreza, a falta de amigos etc.

No entanto, por serem dotados de racionalidade, os seres humanos não seguem apenas as leis da satisfação imediata de seus desejos. Se assim fosse, estaríamos mais próximos da bestialidade do que da humanidade.

Ora, o que significa ser dotado de racionalidade ou, dito de outro modo, qual a consequência para nossas ações o fato de sermos naturalmente dotados de racionalidade? A resposta tem relação direta com a definição de verdade. Se digo "a flor é amarela", essa proposição será verdadeira se a coisa que ela *diz* for exatamente tal como a proposição diz que a coisa *é*. Quando pensamos, julgamos ou dizemos que as coisas são de um certo jeito e as coisas são assim, então é verdadeiro nosso pensamento, julgamento ou fala.

Está claro que para Aristóteles, assim como para Platão, a verdade do que pensamos está diretamente vinculada ao modo como as coisas existem de fato. Em outras palavras, as coisas não são verdadeiras porque *digo* que são verdadeiras. Parafraseando e adequando ao nosso exemplo um argumento da *Metafísica*: não é porque *dizemos* que a flor é amarela que a flor *é* amarela,

mas é pelo fato de a flor ser amarela que dizemos a verdade quando afirmamos isso. A racionalidade humana é, portanto, a capacidade para enunciar a verdade inscrita no mundo. Nesse sentido, conhecer significa apreender pelo pensamento o que as coisas são e a causa de as coisas serem tais como elas são.

Pelo pensamento somos capazes de tomar distância de nós mesmos, ou seja, somos capazes de julgar e pensar sobre nós e sobre as coisas que nos afetam não apenas do ponto de vista de cada indivíduo, confinando o pensamento ao que *aparece* como bom e prazeroso a cada um. Nós somos capazes de julgar e pensar sobre o que é bom e melhor para nós do ponto de vista de nossa humanidade. O melhor para o ser humano é agir de acordo com o que a razão afirma ser *verdadeiramente* bom, justo e nobre. Como se lê na *Ética a Nicômaco*, o supremo bem humano é a atividade da alma de acordo com a razão virtuosa (ARISTÓTELES, 1973, I, 7, 1098a 16), ou seja, o melhor dos bens que os seres humanos podem alcançar é a direção de suas ações por aquela parte que possui e exerce o pensamento e isso em conformidade com a virtude.

O supremo bem humano, que Aristóteles chama *eudaimonia* e nós traduzimos, na falta de expressão melhor, por *felicidade*, significa a realização excelente de sua natureza, isto é, daquilo que o caracteriza e, ao mesmo tempo, o distingue de todos os outros seres do mundo.

A essa natureza Aristóteles chama *essência*. Respirar, por exemplo, não é algo que caracteriza nem distingue os seres humanos de qualquer outra coisa que existe no mundo. Assim como não é a marca característica ou essencial dos seres humanos serem bípedes, dotados de órgãos dos sentidos ou de movimento. Por outro lado, a alma racional, dissemos, não é exclusividade dos seres humanos, visto que os deuses, para Aristóteles, são essencialmente racionais. Resta, pois, considerar este ser do ponto de vista da sua composição: ele é um animal, portanto, um ser dotado de sensação e desejo e, por esse motivo, capaz de agir em função do que sente e deseja, como, aliás, qualquer animal. Mas ele é por essência também um animal *racional*, logo, as suas ações não resultam apenas do que afeta seu corpo, sua sensibilidade, nem obedecem apenas ao que dita a razão. As ações, aquilo que se faz motivado por algo que se deseja obter ou por algo que se deseja evitar, *pode* obedecer aos ditames da razão, "como um filho obedece a seu pai" (ARISTÓTELES, 1973, I, 13, 1102b 31).

Em suma, a *eudaimonia* ou supremo bem humano é viver de tal maneira que aquilo que apraz nossa alma desiderativa seja o que a atividade excelente da alma racional afirme ser verdadeiramente bom e prazeroso.

Aristóteles aqui está rejeitando uma noção de *eudaimonia* que torna o espaço propriamente humano de ação devedor da realidade universal e imutável do mundo das Ideias. O bem propriamente humano não está vinculado a nenhuma realidade transcendente, porque essa realidade, mesmo que existisse, não daria

conta do que é para o ser humano *ser* humano: um ser que vive, sente, se move e pensa. Essa é sua natureza, sua essência, dirá Aristóteles. A realização de sua essência não está nem na bem-aventurança celestial nem na fria solidão do sábio. A cidade (*polis*) é lugar onde os seres humanos se fazem seres humanos, ou seja, nem bestiais, nem divinos.

Retomemos brevemente o percurso de nossa argumentação sobre a concepção de Aristóteles acerca dos seres humanos para que possamos compreender porque é na cidade e por intermédio dela que podemos realizar nossa natureza ou essência humana.

Aristóteles não concebe a espécie humana como radicalmente distinta dos animais irracionais. A espécie humana é animal na medida em que é dotada de sensação e movimento, isto é, toda e qualquer mudança e não só a espacial: por exemplo, crescer é uma mudança quantitativa, deixar de ser ignorante e tornar-se sábio é uma mudança qualitativa. A diferença determinante entre os animais irracionais e os racionais (seres humanos) está na causa que determina suas ações ou atividades. Os animais irracionais são absolutamente determinados pelas leis naturais que regem o funcionamento dos corpos e os seus comportamentos. Assim, o funcionamento dos pulmões obedece à imperturbável finalidade natural da troca gasosa entre o meio ambiente e o sangue ou seu homólogo. Do mesmo modo, um leão macho, quando assume o controle de um bando, mata os filhotes de um macho precedente para reconduzir a fêmea à condição reprodutiva. Ninguém, pelo menos não em sã consciência, levaria ao banco dos réus o leão "infanticida". Por que não? Porque não há possibilidade de *escolha* nem para os pulmões nem para o leão. A natureza exclui finalidades alternativas para o que é natural e desprovido de razão: o comportamento do que é natural não admite a possibilidade de escolha entre fazer ou deixar de fazer algo, fazer algo de certa maneira e não fazer de outra.

Os seres humanos, ao contrário, porque são compostos de razão e desejo (radicado em nossa alma irracional), não vivem apenas para satisfazer as exigências naturais de sua animalidade, mas, principalmente, vivem para exercer o que há de melhor neles – a sua racionalidade, ou seja, aquela parte de nós que nos capacita a atingir a verdade inerente às coisas. Ocorre, porém, que a nossa racionalidade não é causa suficiente para determinar nossas ações, ou seja, mesmo quando se conhece ou se sabe o melhor e mais correto a ser feito pode-se não fazê-lo. O conhecimento das coisas sãs e, analogamente, das regras morais, não é capaz de imprimir movimento, isto é, fazer alguém *agir* de maneira saudável ou *agir* moralmente. Lembremos o caso do torturador citado anteriormente.

Se o conhecimento das verdades morais não é suficiente para determinar a ação, esse conhecimento, contudo, não é dispensável. Aristóteles não afirma a inutilidade do conhecimento prático, ou seja, do conhecimento dos princípios que

devem orientar o comportamento humano em vista da felicidade (*eudaimonia*). O filósofo afirma, isto sim, que o conhecimento da coragem, da justiça, da magnanimidade não é suficiente, não basta por si mesmo, para levar alguém a agir corajosamente, justamente ou magnanimamente. É preciso mais que o conhecimento. É necessário, como dito antes, que aprendamos a desejar o que é racionalmente posto como verdadeiramente bom. Em outros termos, é necessário que os fins que desejamos atingir por meio de nossas ações sejam fins moralmente bons.

A pergunta que se coloca é: como a cidade pode realizar essa operação? Em que medida a cidade será capaz de se tornar causa da realização da natureza ou essência humana?

Para Aristóteles, a cidade é o lugar *natural* dessa realização porque é uma comunidade ordenada segundo a justiça e o bem comum.

Isso pode parecer utópico aos nossos olhos ou, no mínimo, ingênuo. Hobbes (1992, I, 2), aliás, contradisse a teoria política de Aristóteles ao demonstrar que "a sociedade é um acordo *voluntário*, e o que se busca em toda sociedade é um objeto da vontade, ou seja, algo que parece a cada um dos seus membros um *bem para si mesmo*". Aristóteles, no entanto, não pensa assim, e argumenta que a finalidade primordial da cidade será a promoção do *bem viver juntos*, isto é, a promoção de um modo de vida determinado pelos princípios da justiça e da virtude, exceção feita àquelas cidades em que o governante não respeita a igualdade (*isonomia*) e a liberdade (*eleutheros*) dos cidadãos nem visa ao bem comum. Vale aqui lembrar a advertência: as noções de igualdade, liberdade e cidadão não coincidem com nossa compreensão atual dessas mesmas noções. No contexto histórico em que Aristóteles escreve, cidadão é todo homem adulto, livre, nativo e que tem a possibilidade de exercer atividade política. Desse conjunto estão excluídos os cidadãos naturalizados, os metecos (estrangeiros residentes), os estrangeiros, as mulheres, as crianças e os escravos. Livres são especialmente aqueles que não condicionam sua vida à de alguém (como os escravos). Igualdade é a condição daqueles que não estão sujeitos a relações baseadas na superioridade e inferioridade (marido/mulher, pai/filho) ou a relações baseadas no comando e obediência (mestre/escravo). A cidade será, portanto, a comunidade de cidadãos que têm por finalidade o bem comum (ou o *bem viver* juntos) e cuja autoridade é política, ou seja, está baseada tanto na liberdade quanto na igualdade desses cidadãos.

É exatamente essa configuração que distingue a cidade das outras comunidades que a constituem – a família e a aldeia (associação de famílias). Tanto a família quanto a aldeia são comunidades organizadas segundo relações de autoridade dos pais de família, dada a falta de igualdade, ou despótica, dada a falta de liberdade. Além disso, são comunidades cuja finalidade é a reprodução

da espécie pela procriação, a preservação e a conservação da vida. Nesse sentido essas comunidades são ditas *naturais*. Não é por *escolha* que fêmea e macho se unem em vista da geração, “mas, tal como entre os animais em geral e as plantas, é uma tendência natural e necessária deixar um outro semelhante” (ARISTÓTELES, 1998, I, 2, 1252a 28-30). Também não é por *escolha* que as formigas ou os homens compartilham determinadas tarefas (p. ex., prover-se de alimento, proteger-se contra ataques, construir habitação): o que se verifica é uma dada conformação *natural* de alguns animais para agir em grupo (os gregários) em vista da satisfação de finalidades próprias à natureza de cada espécie.

Merece destaque a contraposição “natureza” e “escolha”. Como dito acima, o que é por natureza exclui a possibilidade de fins alternativos: ninguém escolhe se o coração baterá ou não baterá, ou ainda como baterá. Escolher, ao contrário, é dar preferência a algo em detrimento de outra coisa: Aquiles, o “melhor dos Aqueus”, escolhe uma morte prematura e glória imperecível à longevidade sem glória.

A natureza determina a finalidade e o meio pelo qual ela será atingida. Em outros termos, a natureza é *causa* tanto da finalidade quanto do meio pelo qual realiza a finalidade. Nesse sentido, a natureza é a *causa da existência* da família e da aldeia, porque é por meio dela que finalidades naturais, tais como a procriação, conservação e preservação da vida, são realizadas.

Os seres humanos, que também são seres naturais, são igualmente autores de certas coisas que passam a existir por decisão humana: por exemplo, a Nona Sinfonia de Beethoven, o 14 Bis, a Revolução Francesa, a Declaração dos Direitos Humanos etc. Por esse motivo, Aristóteles poderá afirmar que a razão, ao lado da natureza e do acaso, é *causa do devir* daquilo que não era, ou seja, a atividade racional é *prática*, além de teórica (ARISTÓTELES, 1973, III, 5, 1112a 31). A razão, afirma o filósofo, é um dote da natureza que nos capacita tanto para o conhecimento da verdade (seu aspecto teórico) quanto para tornar existente o que não existia (seu aspecto prático).

Há, portanto, uma especificidade humana em relação aos demais seres naturais. As ações humanas não se restringem ao cumprimento cego e estrito das leis naturais. Ao contrário de seus congêneres irracionais que se agrupam porque são incapazes de viver isoladamente, como as formigas e as abelhas, os animais racionais tendem a viver em comunidade porque apenas nela podem se afastar da selvageria, da iniquidade, da crueldade, da estupidez. O ser humano, “afastado da lei e da justiça [...] é a criatura mais ímpia e selvagem, e a mais grosseira de todas no que diz respeito aos prazeres do sexo e da alimentação” (ARISTÓTELES, 1998, I, 2, 1253a 32-37). A razão, portanto, pode servir a Deus ou ao Diabo: se, por um lado, ela eleva o ser humano à condição divina, porque

lhe permite conhecer a verdade e dirigir suas ações, por outro, ela pode ser usada para fins absolutamente opostos à sabedoria e à virtude.

Ora, a comunidade política (cidade) é para o ser humano o seu lugar natural porque, sendo dotado de racionalidade, ele é consequentemente dotado de linguagem discursiva, o que o torna capaz de manifestar mais do que sensação de prazer ou sofrimento, para o que bastaria a voz. Em função desse seu atributo natural, ele é capaz de perceber e manifestar o bem e o mal, o útil e o prejudicial, o justo e o injusto, motivo pelo qual o tipo de organização humana será superior àqueles agrupamentos cujas tarefas se restringem à reprodução, proteção e manutenção da vida, como são os formigueiros ou as colmeias. Segundo uma das mais famosas formulações da história da Filosofia, esta é a causa pela qual o ser humano é naturalmente um *animal político* (ARISTÓTELES, 1998, I, 2, 1253a 7-20).

Sendo assim, a cidade não será outra coisa senão a comunidade organizada segundo esses valores: ela é a consequência *natural* e *necessária* da atividade da razão prática, isto é, de nossa capacidade racional para refletir, ponderar, decidir e agir segundo o parâmetro do que é verdadeiramente bom para nós e para os outros tendo em vista o bem viver juntos.

Contrariamente ao modo como concebiam os sofistas, para Aristóteles a cidade não resulta de um acordo ou de um pacto de não agressão. Tampouco é correto concebê-la como uma grande família ou associação suficientemente ampla para ser capaz de satisfazer as nossas carências. Segundo Platão, a cidade nasce para satisfazer necessidades ligadas à existência, tais como a troca de produtos e trabalho para a preservação e conservação da vida, que os seres humanos são impotentes para satisfazer isoladamente (PLATÃO, 2006, 369a). Adotando esse ponto de vista somos levados a admitir que administrar uma cidade seja o mesmo que administrar uma casa (Platão, 1972, 259b), já que a cidade seria uma comunidade diferente da família apenas segundo a *quantidade* dos que são governados. Aquele que possui a ciência do comando ou a arte de governar saberá guiar seus governados, sejam eles membros da família, da aldeia ou cidadãos, e decidirá sobre o que é bom para eles.

Mas Aristóteles não pensa assim e afirma o caráter natural da cidade contra muitos de seus predecessores. Afastando-se ou, antes, reelaborando a tese platônica, Aristóteles não concebe a cidade como a associação que apenas permite a satisfação de necessidades que os homens são impotentes para satisfazer isoladamente.

Em certo sentido, no entanto, Platão tem razão em afirmar que a cidade nasce de necessidades ligadas à existência e à sobrevivência de um ser mortal composto de corpo e alma e carente de muitas coisas que é incapaz de obter isoladamente. Mas a falta de autonomia não é uma prerrogativa humana, ela atinge todos os seres mortais e, em muitos casos, os impulsiona a viver em grupo.

Porém, isso não basta para afirmar que sua finalidade seja a subsistência da cidade, embora o seja para o seu vir-a-ser.

Aristóteles insiste que para o homem a condição de animal político não é uma compensação natural ou um expediente por não ser autônomo como os deuses. A natureza política do homem não é uma fatalidade que devemos lamentar. Certamente alguns poderiam imaginar que seria muito melhor viver no isolamento ou apenas entre aqueles que compartilham as nossas mais caras convicções (a família, a igreja, as confrarias etc.). Também há os que prefeririam não estar sujeitos às vicissitudes da matéria e da contingência do mundo em que vivemos, que Aristóteles chama de sublunar, pois neste mundo sempre podemos deixar de realizar (atualizar) tudo aquilo que está inscrito em nossa essência. Mas então a nossa natureza seria outra, não a natureza de homem. É próprio de diversas tradições filosóficas pretenderem a "divinização" dos homens, tais como o neoplatonismo, por exemplo, e é mesmo o cerne do "mistério" cristão, mas não é a posição de Aristóteles: a felicidade propriamente humana remete à natureza propriamente humana, que é, nela mesma, política. É desse ponto de vista que Aristóteles opõe à tese convencionalista sobre a proveniência da cidade o seu caráter natural, mas sem restringir o caráter natural próprio do homem a necessidades de tipo quase "biológico", como parece fazer Platão.

Para Aristóteles, a natureza especificamente humana comporta reflexão (deliberação) e escolha (decisão racional): a cidade nasce de uma exigência, digamos, "biológica", portanto, natural, mas ela não existe plenamente senão por uma exigência ética. Pensar a cidade como existindo por natureza equivale a vincular a natureza humana à da cidade: um ser intermediário, nem deus nem besta, que pode escolher viver em conformidade com a virtude e a justiça e, então, realizar sua essência segundo o melhor fim, a *eudaimonia*.

Bibliografia

ARISTÓFANES. As nuvens. In: ALMEIDA, G.; VIEIRA, T. *Três tragédias gregas*. São Paulo: Perspectiva, 1997.

ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. In: *Aristóteles*. Tradução de L. Vallandro e G. Bornhein. São Paulo: Abril, 1973. (Os Pensadores.)

_______. *Política*. Tradução de R. L. Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

_______. *Metafísica*. Tradução de M. Perine. São Paulo: Loyola, 2005.

AUBENQUE, P. *A prudência em Aristóteles*. Tradução de M. Lopes. São Paulo: Discurso, 2008.

BRISSON, L.; PRADEAU, J.-F. *Vocabulário de Platão*. Tradução de C.

Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

EDITORA ABRIL. *Pré-socráticos*. Tradução de J. C. de Souza et al. São Paulo: Abril, 1973. (Os Pensadores.)

_______. *Platão*. Tradução de J. C. de Souza et al. São Paulo: Abril, 1973. (Os Pensadores.)

GOLDSCHMIDT, V. *Os diálogos de Platão*: estrutura e método dialético. Tradução de D. D. Macedo. São Paulo: Loyola, 2002.

HOBBES, T. *Do cidadão*. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

LOPES, M. *O animal político*: estudos sobre justiça e virtude em Aristóteles. São Paulo: Esfera Pública, 2008.

MOSSÉ, C. *Atenas*: a história de uma democracia. Tradução de J. B. da Costa. Brasília: UnB, 1982.

_______. *Péricles*: o inventor da democracia. Tradução de L. V. Machado. São Paulo: Estação Liberdade, 2008.

PELLEGRIN, P. *Vocabulário de Aristóteles*. Tradução de C. Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

PLATÃO. *Apologia de Sócrates. Críton*. Clássicos Gregos. Brasília: Editora UnB, 1997.

_______. *A República*. Tradução de Anna Lia A. A. Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_______. *Carta VII*. Tradução de J. T. Santos e J. Maia Jr. Introdução de T. H. Irwin. São Paulo: Loyola, 2008.

PURSHOUSE, L. *A República de Platão*. Um guia de leitura. Tradução de L. Pudenzi. São Paulo: Paulus, 2010.

STONE, I. F. *O julgamento de Sócrates*. Tradução de P. H. Brito. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

VERNANT, J.-P. *Mito e pensamento entre os gregos*. Tradução de H. Sarian e E. P. Nunes. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

_______. *As origens do pensamento grego*. Tradução de I. B. B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Difel, 2005.

VERNANT, J.-P.; VIDAL-NAQUET, P. *Mito e tragédia na Grécia Antiga*. Tradução de A. L. A. de Almeida et al. São Paulo: Perspectiva, 2008.

WOLFF, F. *Aristóteles e a Política*. Tradução de T. Stummer e L. Watanabe. São Paulo: Discurso, 1999.

ZINGANO, M. *Platão e Aristóteles*: o fascínio da filosofia. São Paulo: Odysseus, 2005.

Créditos das imagens

– Jacques Louis David
– De Agostini/Diomedia

1. As grandes obras filosóficas têm uma numeração padrão que permite que uma determinada passagem seja encontrada em qualquer edição ou tradução, independentemente da paginação. É o caso das obras de Platão e de Aristóteles. Os números e letras nas citações indicam esta numeração padrão: “ *Ética a Nicômaco*, II, 4, 1105b 15-16” significa Livro II, capítulo 4 e página 1105, coluna b, linhas 15 a 16 da edição padrão”. Em geral, a numeração padrão é reproduzida na margem das edições correntes.

Filosofia Política e Idade Média

Conhecimento, vontade e bem comum como fundamentos da política medieval

Carlos Eduardo de Oliveira

Introdução

Como não lembrar a vasta extensão temporal do que chamamos de Idade Média e, ao menos no que diz respeito à Filosofia, a variedade de "idades médias" a serem consideradas? Ocidente, Oriente, Eurocentrismo, Orientalismo; Cristãos, Judeus, Mulçumanos; Latinos, Gregos, Árabes; "Pagãos", "Leigos", "Gentios", "Regulares", "Religiosos", "Seculares"... Vários são os adjetivos, os objetos e os enfoques aos quais é possível voltar nossa atenção. Até mesmo a duração do que costumamos considerar a "Idade Média" pode ser posta em questão (LIBERA, 1998). Do século V ao século XV, isto é, da queda do Império

Romano do Ocidente (453) à tomada de Constantinopla pelos turcos (1453)? Afinal, no que diz respeito ao conjunto do pensamento medieval latino, ocidental e cristão, não seria mais produtivo recuar um pouco mais esse começo até os inícios da Patrística e esticar seu final visando englobar todas as expressões do que pode ser visto como parte da Escolástica? Do mesmo modo, não seria melhor identificar o início da Idade Média mulçumana com o primeiro século da Hégira, que se inicia com a fuga de Maomé (ou, como o preferem os mulçumanos, Muhammad) de Meca para Medina, equivalente ao século VII (622) da era cristã? E o que dizer da Idade Média judaica? Enfim, impossível não lembrar que, mesmo com as melhores pretensões de completude e universalidade, a narração de fatos históricos geralmente é parcial e inescapavelmente refém de uma determinada perspectiva, o que, porém, talvez não seja exatamente um caso para lamentações. Por isso mesmo, a história que vamos traçar aqui certamente será parcial e refém de uma perspectiva bastante delimitada: as relações entre o que é possível ao homem conhecer e o que é próprio da política. Mas não se engane: não se trata exatamente de pensar "aristotelicamente" a política medieval como uma ciência. Trata-se, isso sim, de mostrar em que sentido alguns autores medievais (especialmente Agostinho, Tomás de Aquino e Guilherme de Ockham) entenderam a Política como ancorada em determinados princípios que derivam daquilo que nos é possível conhecer acerca do mundo em que vivemos.

2.1. Entre a Cidade Celeste e a Cidade Terrena: Agostinho – fé, razão e o sentido da história

> Então lhes disse: "Devolvei, pois, o que é de César a César, e o que é de Deus, a Deus".[1]

2.1.1. Devolvendo a Deus o que é de Deus

Mesmo num livro que já foi considerado um manual de formação e cultura *cristã*, Agostinho[2] não tem receio de afirmar que, tal como o povo hebreu ao sair do Egito, e por ordem do próprio Deus, "despojou os egípcios", levando consigo seus "objetos de prata, objetos de ouro e roupas" (ÊXODO, 12, 35-36, *in* BÍBLIA, 1995), assim devem proceder os cristãos com relação ao que de bom professaram os filósofos, ainda mais especialmente no que diz respeito aos *platônicos*: os cristãos devem reivindicar para si "o que eles disseram de verdadeiro e em conformidade com a fé", assim como alguém o reivindicaria "de injustos possuidores" (AGOSTINHO, 2002, p. 144).[3] São várias as oportunidades nas quais Agostinho insiste na importância para a fé "daquilo que há de verdadeiro" na filosofia, ou melhor, na importância para a fé do que é

alcançado por meio da razão. De fato, pouco importa que essas coisas tenham sido compreendidas por Platão ou por qualquer outro sábio, seja ele filósofo ou não: nomeadas ou não segundo a filosofia, o que importa é que tais coisas tenham uma realidade tal que ninguém possa ser referido como sábio se não conhecê-las (AGOSTINHO, 1993).

Um exemplo de como Agostinho entendia essa relação entre a fé e a razão aparece na resposta dada por ele a uma carta na qual havia sido convidado a explicar um pouco melhor a questão da Trindade, isto é, de como pode haver um Deus único que, ao mesmo tempo, seja uno e trino, porque distinto em três pessoas (Pai, Filho e Espírito Santo). Com a pergunta seguia uma exigência: que a explicação fosse feita antes a partir da fé que da razão. Segundo Consêncio, o autor da carta, seria um pressuposto desses casos que mais do que a argumentos racionais, "deva-se seguir a autoridade dos santos". Agostinho, porém, mostrou em sua resposta discordar desse tipo de opinião: sem uma alma racional, o homem não poderia nem ao menos crer. "Não se trata de rejeitares a fé. Mas de também divisares com a luz da razão aquilo que já admites com a firmeza da fé" (AGOSTINHO, 1967, p. 890), escreveu.

Retrato de Agostinho, século XV, Suíça.

Não parece, porém, que Agostinho tenha pensado que a razão se sobreponha à fé ou vice-versa. Antes, temos ali a proposta de uma relação *convergente* (NOVAES FILHO, 2009): para que tenha fé, o homem precisa da razão, ao mesmo tempo que, quanto àquilo que ainda não pode compreender, o homem precisa da fé "que purifica o coração (isto é, a mente) para que abarque e sustente a luz da suprema razão", que é a razão divina. Assim, longe de ser vista como algo irracional, a fé é antes entendida como a possibilidade de amadurecimento e realização integral da razão. Fé e razão se complementam.

Não porque a fé, por sua natureza, precise ser *explicada* ou a razão, pelo mesmo motivo, precise "receber suas verdades" de algo exterior. Mas porque a fé não pode existir numa alma desprovida de razão na mesma medida em que a razão necessita da fé para ajudá-la na compreensão daquilo que *ainda* não pode compreender por si mesma, mas que certamente poderá compreender um dia já sem a necessidade da fé.

Postas as coisas desse modo, fica claro que essa exposição tem um ponto de partida ainda não totalmente declarado, que poderíamos formular mais ou menos assim: tudo o que existe no mundo, e, portanto, tudo o que pode ser pensado, foi criado por Deus. Assim, ao conhecer a criação, de certo modo o homem também parece poder conhecer seu criador. No entanto, Agostinho certamente não se pretende um fideísta, que despreza a razão e defende a superioridade da fé. Agostinho defende a criação do mundo por Deus por meio de uma reflexão sobre a mutabilidade das coisas (AGOSTINHO, 1845). Na natureza, aquilo que muda, isto é, o mutável, nem sempre existiu. Assim é o homem, os animais e tudo o que podemos conhecer: as coisas têm um começo e, cedo ou tarde, têm um fim. Ora, aquilo que nem sempre existiu, precisa de *algo* que seja anterior a si e que tenha possibilitado sua existência: o mutável não pode ser sua própria origem e parece um contrassenso propor que o nada tenha sido alguma vez o autor de algo. Desse modo, em última instância, para existir, o conjunto das coisas mutáveis dependeu ao menos uma vez de algo que fosse anterior a si. E é preciso que esse ser que deu origem ao mutável tenha sempre existido, isto é, que seja eterno e, consequentemente, imutável. É assim que, para Agostinho, a mutabilidade é o maior testemunho que as coisas podem dar de seu criador: "Existimos porque fomos criados; mas não existíamos antes de existir, portanto, não podíamos ter criado a nós mesmos". Para o homem, na medida em que podem ser conhecidas, as coisas *confessam* seu criador (AGOSTINHO, 1997; 2001).

Com base nesses poucos elementos aqui levantados, Agostinho vê-se capaz de preparar o primeiro grande passo de sua argumentação: todo esse percurso que leva da "contemplação da criação" a certo "conhecimento de Deus", que percebe a importância da operação conjunta da fé e da razão para o conhecimento da verdade, não é algo cujas marcas podem ser reconhecidas apenas por meio da "história da salvação", isto é, a história que se inicia com a criação do mundo por Deus passa pela formação do povo hebreu com Abraão, culmina na revelação e encarnação do Cristo e terá seu fim no dia do "juízo final", que será levado a cabo pelo próprio Deus. Paralela à história da salvação, Agostinho propõe a existência de uma "outra" história, que acaba por mostrar de que modo a história de toda a humanidade está indissociavelmente ligada àquela: trata-se da análise de algo que Agostinho, a partir de uma definição de Varrão, chama de "teologia natural" (AGOSTINHO, 2001, p. 241-338).

2.1.1.1. Filosofia, Ética e o conhecimento de Deus

No ano de 410, Roma é invadida e saqueada pelo exército visigodo, comandado por Alarico. Os cristãos são acusados de serem os responsáveis pelos males sofridos pela cidade: “voltando-se contra a religião cristã”, os “cultores dos falsos deuses romanos”, “detratores da era cristã”, “começaram a blasfemar ainda mais áspera e amargamente contra o Deus verdadeiro” (AGOSTINHO, 1845, c. 647 s., *Retratações*, II, xliii, 1; 2001, p. 28 s., *Cidade de Deus,* I, i). A fim de defender os cristãos desse tipo de ataque, Agostinho põe-se a escrever a *Cidade de Deus*. Afinal, a acusação era grave: o Deus dos cristãos não serve para a organização e proteção da cidade.

Em sua defesa, Agostinho procura mostrar a falsidade dessa acusação:

> “Vários feitos de todas as guerras, quer anteriores à fundação de Roma, quer posteriores a seu nascimento e à organização de seu império, foram escritos: lede-os e dizei-nos em que cidade aprisionada por estrangeiros, os inimigos, aprisionadores, pouparam àqueles que sabiam estar refugiados nos templos de suas divindades. Mostrai-nos algum chefe bárbaro que, em forte invadido, tivesse ordenado não ferir a quem quer que fosse encontrado neste ou naquele templo” (AGOSTINHO, 2001, p. 29).

Seguem-se a isso relatos de invasões e pilhagens: Troia, Roma; as narrações de Salústio, Virgílio... Segundo Agostinho, não existem relatos sobre inimigos que, frente a uma religião qualquer, tenham demonstrado misericórdia com os perseguidos. Ou melhor, não existiam: Agostinho lembra que, dessa vez, muitos foram aqueles que foram salvos por terem se refugiado em basílicas ou junto aos sepulcros dos mártires, fossem eles verdadeiramente cristãos, fossem eles apenas *gentios* – isto é, não cristãos – em busca de abrigo. E ainda mais inusitado, relata, foi o fato de muitos prisioneiros terem sido entregues a tais abrigos por seus próprios captores, “para que não fossem atacados por outros que não teriam a mesma misericórdia”. Ora, aponta Agostinho, isso sim é algo novo, um novo *costume*, uma nova *moral*: “e quem não vê que isto deve ser atribuído ao nome de Cristo, à era cristã, é cego; quem o vê e não o louva, ingrato; e quem se opõe a quem o louva, insano” (AGOSTINHO, 2001, p. 28).

Sinais de novos tempos, sem dúvida. Mas não eram sinais totalmente desconhecidos até mesmo dos não cristãos. Ao escrever a *Cidade de Deus*, Agostinho propõe-se a mostrar na primeira parte de sua obra (equivalente aos dez livros iniciais), “os erros dos pagãos”. Mas mesmo na narração de tais fatos, Agostinho encontra lugar para mostrar que nem tudo que foi alcançado pelos homens era de fato estranho àquilo que propunha a fé cristã. Principalmente no que diz respeito ao que foi alcançado por aqueles homens que deram a si mesmos o título de filósofos, nome que, ele lembra, proclama o *amor da sabedoria*, que não é outra coisa que o próprio Deus: para Agostinho, Sabedoria é

Verdade, e ambos são títulos divinos (AGOSTINHO, 1998).

Em sua análise da filosofia, Agostinho acredita que os filósofos "platônicos" se destacam dos demais por confessarem haver um Deus

> "[...] acima de toda natureza da alma, que não apenas fez o mundo visível, frequentemente nomeado de 'céu e terra', mas fez também, sem exceção, toda alma. E faz ***feliz*** (do latim ***beata***, isto é, bem-aventurada) a alma racional e intelectual, de cujo gênero é a alma humana, pela participação em sua luz incomutável e incorpórea" (AGOSTINHO, 2001, p. 190).

Mas os *platônicos* não chegaram a conhecer todas essas coisas nem sozinhos, nem de uma só vez. Devem-se aos filósofos pré-socráticos, isto é, aos jônicos e aos itálicos, como os nomeia Agostinho, as primeiras tentativas de compreensão das *coisas naturais*. E foi, sem dúvida, com Sócrates que a Filosofia deu um passo extremamente significativo. Afinal, em vez de tentar aprofundar-se ainda mais nos estudos das coisas da natureza, como faziam seus antecessores, Sócrates orientou seus estudos "para a reforma e a ordenação dos *costumes*", ou seja, Sócrates abandonou a Física (hoje a ciência que estuda a matéria, a energia e o movimento, mas que, na época de Sócrates, e num sentido que se estendeu até o início da Filosofia Moderna, não queria dizer senão o *estudo da natureza*, isto é, de tudo aquilo que diz respeito ao que pode ser dito *natural*, seja coisas, fenômenos meteorológicos, os astros, os homens ou os animais) em favor da Ética ou moral. Sua escolha, arrisca Agostinho, provavelmente deu-se pelo fato de que ele tenha percebido que o trabalho desenvolvido pelos filósofos que o antecederam poderia ser um trabalho inútil. Afinal, Sócrates teria descoberto que as causas que regiam a natureza residiam na vontade de um único e soberano Deus, que apenas poderia ser conhecido por meio de uma inteligência *purificada* (cf. HADOT, 1999, p. 104).

> "E por isso aconselhava insistentemente a purificação da vida pelos bons costumes, para que o espírito, livre dos desejos degradantes, fosse elevado por seu vigor natural para o que é eterno, para contemplar com a pureza da inteligência a natureza da luz incorpórea e imutável em que vivem estavelmente as causas de todas as naturezas engendradas" (AGOSTINHO, 2001, p. 193).

Tendo como ponto de partida que o estudo da sabedoria diga respeito à ação e à contemplação, dando continuidade à filosofia de Sócrates, Platão teria ainda dividido a Filosofia em três partes: moral (Ética), natural (Física) e racional (Lógica). Mas é no que diz respeito à moral que Platão teria chegado às conclusões mais importantes. E, nesse ponto, a filiação de Agostinho ao neoplatonismo fica ainda mais evidente. Tomando por platônica uma tradição que remonta, entretanto, a Aristóteles,[4] Agostinho afirma que o objeto da Ética é

o bem supremo, ao qual, nós, o gênero humano, referimos tudo o que fazemos e ao qual apetecemos por si mesmo e não por outro, porque é por ele que somos felizes. Ora, segundo Agostinho, "Platão chama esse bem supremo e verdadeiro de Deus. Por isso, quer que o filósofo seja aquele que ama a Deus, pois, uma vez que a filosofia tende à vida feliz, é feliz aquele que tiver amado a Deus fruindo a Deus". É por isso que "o estudioso da sabedoria (que, com efeito, é o filósofo) só há de ser feliz quando começar a fruir a Deus" (AGOSTINHO, 2001, p. 193).

Aqui podemos ver como são agregados os pontos recolhidos por Agostinho para mostrar a *naturalidade* da moral cristã. Por sua própria racionalidade, por meio da filosofia, o homem é capaz de conhecer parte do projeto divino por meio da contemplação da criação. Tal conhecimento leva-o à divisão dos saberes e daí à constituição da moral, que tem por objeto o bem supremo, que nada mais é do que a própria felicidade. Mas é ao chegar nesse ponto que Agostinho mostra também a verdadeira intenção de seu discurso: embora os filósofos "tenham se esforçado com o máximo de dedicação" para encontrar o que possa fazer feliz ao homem, acabaram apenas "tramando engendrar para si a felicidade na infelicidade da vida" (AGOSTINHO, 2001, p. 381). Ou seja, todo esse percurso serve apenas para Agostinho poder apontar com maior precisão a limitação daquilo que é possível ser alcançado pelo conhecimento humano. Quando abandonado às suas próprias forças, o intelecto humano é capaz apenas de resultados parciais. E por mais que se esforce, não é capaz de alcançar sozinho tudo o que necessita para abarcar o supremo bem. Como já vimos, não se trata de nenhum desprezo pela filosofia ou pela razão humana. Trata-se tão somente de se retomar a distinção/convergência/complementaridade entre fé e razão já retratada: esse é um daqueles casos em que a razão encontra seu limite, na medida em que trata de algo que *ainda* não pode compreender por si mesma. E tal limite, decisivo para distinguir a moral "dos filósofos", "baseada em coisas vãs", da moral "dos cristãos", "baseada na verdadeira felicidade", será decisivo também para a distinção entre o que é próprio à Cidade Celeste e à Cidade Terrena: afinal, ambas visam à felicidade, mas apenas uma será verdadeiramente capaz de alcançá-la.

2.1.2. Devolvendo a César o que é de César

E assim dois amores fizeram duas cidades: o amor de si, que avança até o desprezo de Deus, a terrena; o amor a Deus, que avança até o desprezo de si, a celeste. Como resultado, uma se gloria em si mesma; a outra, no Senhor. Afinal, uma busca a glória entre os homens, mas, para a outra, a máxima glória é Deus, testemunha da consciência (AGOSTINHO, 2001, p. 169).

O tema da distinção de duas Cidades certamente não é uma invenção agostiniana e, provavelmente, era até mesmo um lugar-comum entre os cristãos

africanos (BROWN, 2000). Também é certo que ele já havia sido formulado ao menos por um escritor donatista do século IV cuja obra foi conhecida por Agostinho: Ticônio. Ainda assim, ou, talvez, exatamente por isso, tendo em vista a querela que sustentou contra os donatistas, Agostinho prefere propor tal distinção como lhe tendo sido sugerida pelas Escrituras, entre outros lugares, no Salmo 87 (86), 3: "Ele conta glórias de ti, ó cidade de Deus". Numa das oportunidades em que trata dessa distinção na *Cidade de Deus*, Agostinho esclarece que o termo "cidade" nada mais é do que um modo "místico" de nomear a "sociedade dos homens" (Agostinho, 2001, p. 173), ou seja, em última instância, nada mais é do que um nome dado para significar um conjunto de homens. Por si mesma, portanto, a palavra "cidade" não define nada de específico. E "místico", ali, não parece ter outra função que a de evitar um mal-entendido. A separação entre as duas Cidades aponta a distinção de dois gêneros de homens que só pode ser medida no que diz respeito a seus fins. Para Agostinho, os homens estão divididos entre "aqueles que vivem segundo o homem" e "aqueles que vivem segundo Deus". Esses gêneros, explica, compõem duas cidades, das quais uma "está predestinada a reinar com Deus na eternidade" e a outra "a sofrer um eterno suplício junto ao diabo". Essa distinção, porém, não tem lugar já na vida deste século: "pois estas duas cidades estão misturadas e atreladas entre si neste século, até que sejam separadas pelo juízo final". Não se trata, portanto, de uma distinção entre Estado e Igreja: nem a Cidade Celeste é a Igreja, nem a Cidade Terrena é o Estado (AGOSTINHO, 2001, p. 64).

Assim, a fim de tornar ainda mais precisa a distinção das duas Cidades, Agostinho traça para si um plano programático. Em primeiro lugar, pretende ocupar-se em mostrar como é possível pensar corretamente a constituição de uma cidade tendo como ponto de partida o modo pelo qual ela visa alcançar o fim que almeja, que não é outra coisa que, como já vimos, o fim que almejam os próprios homens, seja individualmente, seja em conjunto: o supremo bem ou felicidade, também identificada por vezes com a paz. Para fazê-lo, mostrará que muito do que pensaram os homens a esse respeito não passa de ilusão, na medida em que não foram capazes de divisar adequadamente o que vem a ser esse bem e, portanto, qual o melhor modo de alcançá-lo. Mas não se tratará de mostrar, nesse caminho, "verdades de fé" contrárias ou superpostas a "verdades de razão". Por um lado, trata-se de mostrar a inadequação de algumas das teses desenvolvidas pelos filósofos no que diz respeito ao campo da própria razão. Por outro, de apresentar "não apenas pela autoridade divina, mas também pela razão" o que é a verdadeira felicidade que apenas é conferida pelo próprio Deus (AGOSTINHO, 2001, p. 381). E para a realização dessa tarefa, Agostinho resolve tomar como *sparring* nada menos que a filosofia ciceroniana: se, contra todas as evidências, os cristãos são atacados por proporem uma doutrina injustamente acusada de inútil para a proteção e organização da cidade, o que

haveria de ser dito, então, a respeito de uma posição segundo a qual é possível dizer até mesmo, e sem a menor sombra de dúvida, que a República Romana jamais existiu? Ora, sustentará Agostinho, essa é exatamente a posição de um dos maiores teóricos do direito romano: Cícero.

Cícero teria visto na justiça o próprio fundamento da república. Afinal, ele teria definido a república como "a coisa do povo", e o "povo" como "a união de muitos, associada pela concordância no direito e pela utilidade comum" (AGOSTINHO, 2001, p. 411). Segundo essas definições, o direito (*ius*) não pode ser separado da justiça (*iustitia*), uma vez que a "concordância no direito", núcleo da definição de povo, pressupõe que "a república não possa ser gerida sem justiça": onde não há verdadeira justiça, não pode haver direito. Diante disso, Agostinho não faz mais do que tirar as conclusões dessa proposta: onde não há justiça, cai por terra a possibilidade de haver a associação de muitos pela concordância no direito – sem justiça, sem direito, sem povo. Portanto, sem república.

Mas, continua Agostinho, se onde não há justiça não pode haver direito, e onde não há direito não pode haver povo, e se onde não há povo não pode haver república, a justiça nada mais é para Cícero do que "aquela virtude que distribui a cada um o que é seu" (AGOSTINHO, 2001, p. 412). Ora, se justiça é distribuir a cada um o que é seu, tudo o que afasta o homem do Deus verdadeiro e o submete a demônios impuros é injustiça, conclui. E mesmo aqui, ainda que o vocabulário empregado (que contrapõe o "Deus verdadeiro" a "demônios impuros") não seja absolutamente o de Cícero, para Agostinho a conclusão apresentada não é senão uma formulação possível, e, no mais, bastante fiel, da proposta ciceroniana: é o próprio Cícero que confiará o cuidado da República às mãos de Deus.

Afinal, Cícero teria levantado ainda ao menos mais um argumento em favor da justiça como base da república. Em suma, seus opositores teriam proposto que "a república não pode ser mantida nem gerida senão pela injustiça", uma vez que não haveria nada mais injusto do que homens serem obrigados a servir outros homens impostos como seus senhores. E tal como se daria nessa relação entre os homens, a mesma injustiça se repetiria no que diz respeito à cidade, que não é mais do que um conjunto de homens: a menos que *a cidade que é uma grande república* seguisse a injustiça ao imperar, ela jamais poderia imperar sobre as províncias.

Contra essa tese, Cícero teria respondido que a dominação pode sim ser justa: a servidão pode ser útil a alguns homens "na medida em que é feita com correção". Afinal, "na medida em que é tirada dos ímprobos a licença para cometer injúrias", alguns homens "melhor se acham quando dominados, uma vez que estariam muito pior se assim não fossem". A base deste argumento de Cícero seria um princípio "tomado da natureza": "a alma que serve a Deus

impera retamente sobre o corpo", ou seja, é justo que o superior impere sobre o inferior. Desse modo, acrescenta Agostinho, o argumento de Cícero serviria tanto para mostrar que a servidão é útil para alguns como também para mostrar que servir a Deus é útil para todos:

> "Ouvi o que diz (Cícero) no livro III da ***República***, quando trata da causa do imperar. 'Acaso não vemos, diz, que ao ótimo é dado, pela própria natureza, com suma utilidade, o domínio do mais inferior? Por que, então, Deus impera sobre o homem, a alma sobre o corpo, a razão sobre a libido, a iracúndia e as outras partes viciosas dessa mesma alma?' [...] Com efeito, a servidão é um gênero de injustiça na medida em que estão com outros aqueles que bastam a si mesmos, mas na medida em que os escravos são aqueles que não podem moderar a si mesmos, não há injúria alguma" (CÍCERO, 1826, p. 389).

Naquele que serve a Deus, a alma impera sobre o corpo com justiça:

> "[...] assim, se o homem não serve a Deus, o que nele deve ser reputado como justiça? Por isso, quando não se serve a Deus, a alma não pode de nenhum modo imperar justamente sobre o corpo, ou a razão humana sobre os vícios. E se em tal homem não há esta justiça, sem nenhuma dúvida também não haverá no conjunto de homens formado por este tipo de homens. Portanto, não há aí aquela 'concordância no direito' que faz da multidão dos homens um povo, de quem é a coisa que é chamada de república" (AGOSTINHO, 2001, p. 413).

Mas ainda aqui não é exatamente Agostinho o autor da conclusão apresentada. Afinal, tudo o que foi até agora apresentado não se pretende mais do que a consequência dos próprios argumentos de Cícero. Assim, ainda falta para Agostinho apresentar a prova anunciada de que seria possível sustentar, de acordo com a opinião do próprio Cícero, jamais ter existido a República Romana. Falta mostrar que os romanos nem sempre (ou nunca, se pensarmos no conjunto de *todos* os homens que se pretendem *romanos*) adoraram o Deus verdadeiro, que, para Agostinho, não é senão o Deus dos cristãos.

E será mais uma vez por meio da filosofia que Agostinho cumprirá também essa tarefa, ao mostrar que tanto Varrão quanto Porfírio acabaram por reconhecer que o Deus verdadeiro seria exatamente o Deus dos cristãos (AGOSTINHO, 2001). Ora, se até mesmo de acordo com o testemunho dos filósofos o Deus verdadeiro é o Deus dos cristãos e, se como se sabe de sua história, os romanos adoravam a outros deuses, então de fato não haveria remédio senão conceder que, de acordo com o que defende Cícero, nunca houve a República Romana, porque, uma vez que os homens nunca teriam servido a Deus, nunca houve justiça, portanto, nem direito, nem povo. Postas as coisas desse modo, algo na argumentação de Cícero tem de estar muito errado: é claro

que Agostinho não concordava com a conclusão de que jamais tivesse existido a República Romana...

Mas antes de explorarmos este último problema, toda essa volta há de nos servir ao menos para entendermos um pouco melhor o que parece ser a contribuição mais importante de Agostinho para a história de uma filosofia que, além de ocupar-se do saber *tradicional* dos filósofos, passa a preocupar-se também com a contribuição trazida pelo conteúdo da revelação dada por Deus aos homens. Agostinho aponta para todos os que se veem na mesma situação em que ele, ou seja, diante dos desafios propostos pela filosofia grega ao conteúdo recebido pela revelação, os moldes segundo os quais entende que deva ser conduzida uma discussão, seja ela de caráter *teológico* ou não. Sua crítica ao pensamento de Cícero não se dá meramente com base num pressuposto de fé ou num argumento de autoridade, mas se desenvolve por meio da exposição dos próprios argumentos ciceronianos, isto é, uma argumentação que ela mesma nada traz de estranho à filosofia, ainda que de algum modo venha a ser *iluminada* pelo que é revelado pela fé. Assim posto, o papel do que é revelado parece não ser mais do que o do *fiel da balança*, ideia reguladora que, em última instância, ajudará a checar a consistência e a validade de um argumento. O erro de Cícero, segundo Agostinho, nunca foi o fato de não ter crido no Deus verdadeiro, *problema*, aliás, que nem sequer foi aventado em nenhum instante da argumentação que vimos ser traçada. Na exposição de Agostinho, o erro de Cícero foi, em última instância, ter baseado sua definição de república numa definição equivocada de povo, porque atada à definição de *justiça*. A esse respeito, também se faz importante notar aqui mais uma vez que, diferentemente do que possa parecer, a crítica de Agostinho não se ancora exclusivamente num princípio de fé. O que permite a Agostinho concluir que é injustiça *não servir a Deus* é o argumento segundo o qual é justo, por natureza, que o superior impere sobre o inferior na medida em que este não pode moderar a si mesmo, ou seja, na medida em que é uma regra natural que “Deus impere sobre o homem, a alma sobre o corpo etc.”. Além disso, o que permite a Agostinho concluir que os romanos tenham cometido tal injustiça é o fato de os próprios filósofos terem reconhecido como verdadeiro o Deus cristão, sabidamente desprezado pelos romanos. O resto não é mais do que a aplicação do próprio argumento ciceroniano.

Assim, voltando ao problema que havíamos abandonado, dada a inadequação da definição de Cícero, Agostinho propõe ele mesmo uma nova definição de povo, que, no mais, servirá ainda para apontar um segundo aspecto falho – e talvez ainda mais grave – da definição ciceroniana. Segundo Agostinho, melhor seria definir *povo* como “o conjunto da multidão de seres racionais associado pela concordância comum das coisas que ama” (AGOSTINHO, 2001,

p. 419), definição que claramente faz eco àquele que era seu problema inicial, enunciado logo no início do livro XIX da *Cidade de Deus*, a saber, pensar como se dá a constituição de uma cidade tendo como ponto de partida o modo pelo qual ela visa alcançar o fim que almeja. Ora, de acordo com essa nova definição, nem Deus nem a justiça têm papel na consideração do que é ou não um povo ou uma república: para saber o que faz de determinado conjunto de pessoas um povo, que continua sendo para Agostinho, tal como em Cícero, a base do que é uma república, basta "considerar atentamente aquilo que ele ama". Tendo isso em vista, pouco importa se cristãos ou se pagãos, certamente o conjunto de homens que é o povo romano foi e é uma República. E o mesmo valerá para os gregos, os egípcios, os babilônios etc.

Ao propor essa troca, Agostinho não só substitui o direito pelo amor. Agostinho muda também o que era, na sua interpretação, um fundamento natural transcendente (a legitimidade do império do superior sobre o inferior que provém da legitimidade do império de Deus sobre o homem) por um fundamento imanente ao próprio homem: a vontade. Ora, a vontade, argumentará Agostinho, nem sempre estará direcionada ao que é bom, justo e verdadeiro. Ou seja, a proposta de Agostinho acaba por negar a Cícero uma segunda consequência que a sua definição de república parecia impor: o fato de que toda república fosse justa, ou, pelo menos, o fato de que "a república não pudesse ser gerida sem justiça". A justiça não é algo pressuposto ou intrínseco à república. Nesse sentido, dado o conflito dos interesses dos homens, nenhuma cidade *no século* poderá ser considerada alguma vez totalmente justa, dado que não aspire, ou, ao menos, nem sempre aspire ao soberano bem. Dessas cidades apenas pode-se dizer que um povo "será tanto melhor quanto sua concordância estiver no que é melhor, e tanto pior quanto sua concordância estiver no que é pior" (AGOSTINHO, 2001, p. 419). De maneira incondicional, a justiça pertence apenas à Cidade de Deus, que, como já vimos, não se identifica com nenhuma cidade existente *neste mundo*:

> "[...] pois, em geral, a cidade dos ímpios, na qual Deus não impera como aquele a quem ela deve obedecer dado que proíbe que se ofereça sacrifício senão exclusivamente a ele, e, portanto, na qual não impera a alma reta e fielmente sobre o corpo e a razão sobre os vícios, carece da verdadeira justiça" (AGOSTINHO, 2001, p. 419).

Ainda que um livro permeado de reflexões políticas e elaborado de um modo que nada tem de dogmático quanto à discussão dos argumentos que ali são propostos, não podemos nos esquecer de que *A Cidade de Deus* é, antes de tudo, um tratado apologético. Sua função, tal como retratada logo no início da obra, é defender a religião cristã. Portanto, ninguém há de se admirar de que a discussão de temas políticos esteja ali levantada antes em função desse seu escopo do que

tendo em vista a elaboração de qualquer teoria política mais bem organizada. Mas, mesmo assim, a tese básica proposta por Agostinho nesse tratado, segundo a qual é preciso saber o que o homem é capaz de alcançar a respeito do bem supremo que é Deus e de como a busca desse bem organiza a política e a sociedade, será incessantemente retomada e passará por várias (re)elaborações durante toda a Idade Média. É no encalço de algumas dessas transformações que seguiremos nossa análise.

2.2. Política, intelecto, vontade e natureza: Tomás de Aquino – o bem comum e a organização da cidade

> Toda cidade é uma sorte de comunidade instituída em vista de algum bem...[5]

Além de assistir à queda do Império Romano do Ocidente, à consolidação da fé cristã como a principal religião do ocidente latino, ao avanço do islamismo e à transferência da filosofia para o Oriente, os quase 800[6] anos que separam Agostinho de Tomás de Aquino[7] também puderam testemunhar um evento cujo impacto, além de crucial para a história do pensamento científico moderno ocidental, se estende de forma ainda vigorosa até os dias atuais: o surgimento, em meados do século XIII, das Universidades.[8] A isso deve também ser somado o fato de que, já desde a segunda metade do século XII, os estudantes se viram às voltas com uma nova preocupação: a obrigação de ajustar contas com uma tradição de pensamento que, embora recente para eles no que diz respeito à sua total acessibilidade, já não era tão nova no que diz respeito a alguns dos desdobramentos de sua reflexão – o pensamento de Aristóteles (cf. LIBERA, 1998; GILSON, 2010b).

Nesse quesito, provavelmente ninguém foi mais festejado como o mais profícuo realizador dessa tarefa do que Tomás de Aquino. Junto a isso, Tomás de Aquino é também frequentemente lembrado como aquele que melhor *cristianizou* o aristotelismo. Antes um preconceito que uma constatação, o fato é que esta última afirmação muitas vezes aparece bastante mal formulada. Mesmo numa boa apresentação da filosofia política tomasiana, ainda é possível encontrar o seguinte tipo de argumentação:

> "Tomás de Aquino, contudo, é antes um cristão, e seu aristotelismo é um aristotelismo cristão. Em contraste com o cristianismo, Aristóteles não possuía uma concepção de pecado original [...]. Para o cristianismo primitivo e os Pais da Igreja, porém, simbolizados nos escritos de S. Agostinho (381-430), a vida política havia sido corrompida pela inclinação hereditária do homem para o mal, e o Estado era uma instituição coercitiva com o fim de manter um mínimo de ordem num mundo de pecado. [...]

> Para o Aristóteles do livro I da ***Política***, por outro lado, o homem é ***zoon politikon*** – literalmente, um animal cuja orientação é a ***polis*** – e a vida política é uma parte necessária de seu desenvolvimento pleno...” (SIGMUND, 1993, p. 218).

Como já vimos, nem parece que Agostinho teria uma leitura tão pessimista da vida política (afinal, “um povo será tanto melhor quanto sua concordância estiver no que é melhor...” e, nesse sentido, diversamente de coagir, a função da política será antes a de auxiliar os homens na busca do bem supremo), nem, como veremos, parece que o pecado original seja um elemento relevante a ponto de, por si mesmo, propor qualquer dificuldade para a apresentação tomasiana da filosofia aristotélica. Tampouco parece que Tomás de Aquino concordaria com a afirmação de que o gênero humano teria uma “inclinação hereditária” para o mal: segundo Tomás de Aquino, o pecado original nem sequer afeta de fato o que é próprio da natureza humana. Afinal, seria antes um defeito divino que o homem fosse naturalmente inclinado para o mal, o que torna essa hipótese, em si mesma, absurda. Por meio de Adão, a humanidade teria recebido um presente de Deus, tal qual um dom sobrenatural: a justiça original, pela qual o homem se submeteria a Deus, as potências inferiores à razão, o corpo à alma etc. Ao pecar, Adão teria rejeitado esse dom. O pecado é, assim, uma espécie de desordem ou privação da ordem adequada. Como resultado do pecado original, o homem deixa de ser capaz de alcançar o sumo bem, uma vez que já não pode mais ver nem fruir a Deus. Mas aqui aparece o ponto principal: por sua própria natureza, o homem jamais possuiu os princípios necessários para torná-lo capaz de alcançar o sumo bem, necessitando para isso do auxílio da graça divina. Primitivamente, esse auxílio foi a justiça original, presente dado por Deus para a humanidade por meio de Adão. Depois do pecado, esse auxílio foi a mediação do Cristo homem, “em quem a fé pode subtrair o impedimento do pecado original” (TOMÁS DE AQUINO, 1982a, p. 27).

Retrato de Tomás de Aquino, por Joos van Gent e P. Berruguete, 1475. Museu do Louvre, Paris.

Quando comenta a *Política* de Aristóteles, Tomás de Aquino retoma a ideia

aristotélica segundo a qual a cidade é a suprema comunidade humana (ARISTÓTELES, 1989). Segundo a leitura de Tomás de Aquino, Aristóteles teria defendido que toda associação humana estaria ordenada de modo a visar a algum bem. E a cidade seria a mais geral dessas associações porque englobaria todas as outras. A razão pela qual seria possível sustentar que a cidade fosse uma comunidade tão geral poderia ser o fato de que o bem para o qual a cidade estaria ordenada também seria o bem mais fundamental entre todos os bens: o bem comum. Afinal, a cidade não estaria ordenada para alcançar o bem de algum indivíduo ou de algum grupo isolado de indivíduos, mas estaria ordenada para alcançar o bem de todos, sem distinção. Por isso, destaca Tomás de Aquino, o próprio Aristóteles teria defendido que, ao englobar os bens mais fundamentais entre os bens humanos, o bem comum é ainda maior e mais *divino* que qualquer bem de algum indivíduo; afinal, ele estaria mais próximo da semelhança divina, causa universal de todos os bens (ARISTÓTELES, 1984; Tomás de Aquino, 2007; 1969).

É neste sentido que Tomás de Aquino entende que Aristóteles defenderá que o homem é naturalmente um animal da cidade, isto é, um animal político (ARISTÓTELES, 1989). Faz parte da natureza do homem associar-se em comunidades: a família, a casa, a vila... A cidade seria apenas a maior de todas essas comunidades. E seria também naturalmente a primeira dentre todas, já que englobaria a totalidade delas: o todo é anterior a suas partes.

Mas a principal prova de que a vida em comunidade é algo natural para o homem estaria no fato de o homem ser o único animal dotado de fala. A fala, explica Tomás de Aquino, não é a simples expressão de algo pela voz; afinal, o homem não é o único animal capaz de exprimir algo vocalmente. A tristeza, o deleite, a ira e o temor podem ser manifestados por qualquer animal. Exemplos disso são o ladrar do cachorro ou o rugido do leão. O homem tampouco precisa da fala para exprimir esses sentimentos. Ele pode valer-se apenas de interjeições. E mesmo que venha a expressar sentimentos por meio das palavras, como o próprio Aristóteles (1936) lembra no início do *Sobre a interpretação*, as palavras faladas servem para muito mais do que isso, na medida em que são símbolos *convencionais* impostos para, dadas certas condições, significar algo. Entendida desse modo, a fala é exclusiva do homem, que, diferentemente dos papagaios, pode falar com a intenção de significar algo. Assim, Tomás de Aquino descreve, a fala humana auxilia o homem a realizar aquilo que o distingue dos demais animais: a capacidade de entender e comunicar o útil e o nocivo, o justo e o injusto. E como a natureza nada faz em vão, quando ela dá ao homem a capacidade de comunicar o útil e o nocivo, o justo e o injusto, ela dá ao homem a capacidade de se comunicar com outro homem. Ora, é evidente que o homem só é capaz de se comunicar quando vive em comunidade...

Tomás de Aquino entende desse modo que a política é o resultado de um

ajuste promovido entre a natureza, o intelecto e a vontade humana: seu objeto é o estudo racional da cidade, o tipo ideal de todas as comunidades humanas (QUILLET, 1988). Afinal, entende que, para Aristóteles, a cidade é resultado da natureza humana, assim como a política é a *ciência* responsável por considerar tudo o que diga respeito ao bem que é próprio à cidade. E porque visa à ordenação da cidade para o bem *comum*, a política considerará tudo o que se relaciona com as ações humanas na medida em que estas visam a algum bem, ou seja, desde aquilo que é relativo às artes mecânicas (como o saber necessário para fabricar algo, tal qual o construir navios) até aquilo que é relativo às ciências morais, isto é, à Ética, que trata do que é próprio à deliberação, à escolha etc. (TOMÁS DE AQUINO, 2007). Estando as coisas assim concatenadas, o pecado original simplesmente não terá papel a desempenhar nessa apresentação. E a fé de Tomás de Aquino só se fará presente na medida em que o bem comum apontado por Aristóteles puder ser identificado com o próprio Deus.

Mas, ainda assim, parece ser o próprio Aristóteles quem abre essa possibilidade para Tomás de Aquino, mesmo que, quando se refira a deus ou ao divino, Aristóteles não tenha em mente nada que seja parecido com o deus dos cristãos. De fato, Tomás de Aquino só propõe essa aproximação porque, subjacente à ideia de natureza tal qual a propõe Aristóteles, está uma certa compreensão de ordem, que, tal como Tomás de Aquino a entende, não pode deixar de ser pensada senão como a expressão da própria vontade divina. Assim, Tomás de Aquino parece considerar não haver nada de sobrenatural no fato de que possamos ter a inteligência dessa ordem, ainda que não possamos compreendê-la em sua completude: “a luz intelectual que há em nós, nada é além de uma certa semelhança participada da luz incriada na qual estão contidas as razões eternas” (TOMÁS DE AQUINO, 2001, p. 350). Ainda que de um modo bastante diminuído, a inteligência humana é semelhante à própria inteligência divina, e, nesse sentido, a ordem que a inteligência humana apreende na natureza, é, de certo modo, a ordem pensada e querida por Deus no momento da criação.

Principal resultado disso é que, na medida em que trata do que é natural, a Política não estará apenas relacionada à Física, mas guardará relações também com a Teologia, saber que Tomás de Aquino promove à ciência e ao qual subordina todas as demais ciências (TOMÁS DE AQUINO, 1982b). Tanto é assim que Tomás de Aquino põe como princípio dos atos humanos que levam ao bem o próprio Deus, que “tanto nos instrui através da lei como nos auxilia através da graça”. Para Tomás de Aquino, a lei é uma sorte de regra ou medida dos atos humanos, segundo a qual alguém é induzido ou desestimulado a agir. Consequentemente, toda lei é baseada na razão, princípio de todos os atos humanos: a razão só faz o homem diferente dos outros animais porque é por meio dela que o homem torna-se senhor de seus atos, à medida que pode propor

um fim para eles.

Além disso, o principal ato humano de que a razão é princípio é aquele que visa ao fim último da vida humana, que é a felicidade ou bem-aventurança. E, assim como da razão, esse será o fim principal da lei. Tal como escreve Aristóteles na *Ética a Nicômaco* (ARISTÓTELES, 1984), "dizemos justo, legal, aquilo que produz e conserva a felicidade e suas partes para a comunidade política" (TOMÁS DE AQUINO, 1995, p. 35). Ao compreender a ordem da criação tal qual proposta por Deus, o intelecto oferece à vontade aquilo que aparece para ele como o mais próximo do bem ao qual o homem se destina. À vontade, portanto, cabe escolher agir ou não de acordo com esse bem.

Essa escolha é proposta por Tomás de Aquino como a expressão do fim da comunidade, que só se dá quando os seus membros propõem-se a viver segundo a virtude. Propiciar a vida segundo a virtude é exatamente a tarefa do governante: governar não é senão "conduzir o que é governado para o fim que lhe é adequado". O ofício do rei, portanto, é cuidar do bem comum da multidão, ao qual se ordenam todos os bens temporais. Postas as coisas desse modo, também é fácil perceber que a vida segundo a virtude não é exatamente nem o fim da comunidade, nem o do homem. Ela é o meio. O fim do homem, na medida em que é um animal político, é o bem comum, que, nesse sentido, confunde-se com o fim imediato da comunidade. Mas o bem comum não é o fim último nem da comunidade, nem do homem. O fim último da comunidade é o fim último do homem enquanto tal: a fruição divina, o sumo bem ou felicidade. E, como vimos, apesar de estar a ele ordenado pelo próprio Deus, o homem não pode, por sua própria natureza, chegar a esse fim. Ele precisa do auxílio divino. Desse modo, cabe ao governo divino, e não ao humano, cuidar daquilo que vai além da natureza humana. Ora, lembra Tomás de Aquino, o único homem capaz de assumir tal governo é aquele que não é apenas homem, mas também é Deus: Jesus Cristo. E como se sabe, o Cristo não entregou o ministério de seu reino aos reis temporais, mas a Pedro, de quem o sucessor é o Sumo Pontífice, Vigário de Cristo, ou seja, o Papa (TOMÁS DE AQUINO, 1995).

Como se vê, por meio de sua apresentação da filosofia aristotélica, principalmente no que diz respeito à compreensão da natureza do homem, Tomás de Aquino dá suporte à teoria da distinção entre o poder temporal e o poder espiritual. Afinal, dado o que é capaz de apreender de sua própria natureza, o homem vê-se destinado à busca do bem comum, regida pelo poder temporal porque subordinada àquilo que é próprio da natureza humana. Mas, a partir do que é capaz de apreender da ordem da natureza em si mesma, considerada o reflexo da vontade divina, o homem é capaz de perceber-se destinado a um fim que supera o bem comum e aquilo que é possível para si segundo sua própria natureza: o sumo bem, que só pode ser alcançado por intermédio da fé num Deus salvador, cujo cuidado cabe, como expressa a própria vontade divina por meio

do poder conferido por Cristo a Pedro, ao poder espiritual. E é aqui que o aristotelismo de Tomás de Aquino será capaz de subverter a posição agostiniana (BERTELLONI, 2005). Diversamente de Agostinho, que na sua teoria das duas Cidades procurou afastar de sua exposição uma orientação temporalista, ao não confundir a Cidade de Deus com qualquer cidade *deste mundo*, Tomás de Aquino propõe uma versão da política cuja face religiosa parece obrigada a ter peso já nesta vida: o bom governo deve auxiliar o homem a alcançar não apenas àquele que é seu fim natural, o bem comum, mas deve auxiliá-lo a alcançar aquele que é também seu fim último: o sumo bem ou a fruição de Deus. Está inaugurada, portanto, a discussão sobre a subordinação do poder temporal ao poder espiritual: na medida em que está encarregado do cuidado do fim último de toda vida humana, cabe por direito ao Papa também o poder sobre todos os bens intermediários. Mas, ainda assim, é também na medida em que ao Papa é antes confiado o governo daquilo que está além da natureza humana, que se justifica o governo temporal do rei no que diz respeito ao âmbito próprio da natureza humana. Para Tomás de Aquino, a existência dos dois poderes é, portanto, legítima e necessária. Mas coube à história posterior a tarefa de determinar o que é próprio à alçada de cada um desses poderes e o modo pelo qual eles poderiam coexistir...

2.3. Entre a vontade, a razão e a fé: Guilherme de Ockham e a distinção dos poderes espiritual e temporal

> A Regra e a vida destes irmãos é esta: viver em obediência, em castidade e sem propriedade... (Francisco de Assis, Regra não bulada)

Pouco mais de meio século separa a morte de Tomás de Aquino e a elaboração das obras políticas de Guilherme de Ockham.[9] Nesse meio tempo, as discussões sobre a amplitude dos poderes temporal e espiritual acirraram-se a ponto de a Igreja reclamar para si até mesmo o direito sobre a investidura do poder temporal: apenas ao Papa, detentor do poder espiritual, cabe o poder de coroar o Imperador. E isso não era tudo: ao Papa deveria também caber o poder de destituir o Imperador que não agisse de acordo com os princípios da *lei cristã*. É fácil perceber que esse tipo de posição trazia uma série de problemas para o governo civil. Afinal, a plenitude de poder que a Igreja reclamava para si, por meio da figura do Papa, fazia do Imperador um aliado que, na prática, estava reduzido a não mais do que um refém e serviçal da vontade papal.

Em franca oposição a esse raciocínio, estava a posição de alguns frades mendicantes que, a princípio, não tinham nenhuma preocupação com a tese da plenitude do poder papal. A eles interessava apenas a defesa da máxima evangélica segundo a qual pautavam sua vida religiosa: “se queres ser perfeito,

vai, vende tudo o que tens e dá-o aos pobres e terás um tesouro no céu. Depois, vem e segue-me" (EVANGELHO SEGUNDO SÃO MATEUS, 19:21, *in* BÍBLIA, 1995).

A "querela sobre a pobreza evangélica", título sob o qual ficou conhecida a disputa entre esses frades e a Santa Sé, relata uma história que ainda merece ser mais bem contada. A Ordem dos Frades Menores, de acordo com seu título primitivo, ou Ordem de São Francisco ou dos Franciscanos, como é mais conhecida até hoje, foi, desde seu início, constituída como uma Ordem *mendicante*, isto é, uma comunidade de irmãos religiosos (freis ou frades, dá no mesmo) que viviam da esmola e da caridade alheias, sem a possibilidade de possuir bens próprios. Seu principal propósito era seguir ao que, na época, era rotulado *os três conselhos evangélicos*: uma vida evangélica de *obediência* aos superiores da Ordem e à Santa Sé, de *castidade* na relação com os outros e de absoluta *pobreza*, ou, como o descreve o próprio Francisco de Assis, fundador da Ordem Franciscana, uma vida *sem propriedades*. As disputas internas da Ordem sobre a extensão da compreensão desses princípios evangélicos levaram a várias subdivisões internas, das quais a mais violentamente perseguida foi a comunidade dos frades *espirituais*, que misturaram ao ideal da pobreza evangélica as teses de Joaquim de Fiore, monge beneditino cisterciense, segundo o qual a história da Igreja e do mundo deveria ser dividida em três períodos ou idades, correspondentes às pessoas da Trindade. À Idade do Pai corresponderia o que é narrado no Antigo Testamento da Bíblia; a Idade do Filho, considerada *o tempo presente*, teria tido seu início na encarnação do Cristo e na fundação da Igreja. Por fim, a Idade do Espírito Santo seria uma época futura, na qual se daria a plena realização da vida evangélica. Mas, para os espirituais franciscanos, a Idade do Espírito Santo já teria chegado, e um dos principais sinais disso seria a própria Ordem Franciscana, lugar de realização plena da vida evangélica. Essa posição foi considerada uma grave heresia pela Igreja, e essas comunidades *espirituais* acabaram igualmente debeladas: ou porque excomungadas, ou porque seus membros aceitaram se submeter novamente à "regra e obediência da Ordem", renunciando a suas "crenças heréticas".

Obviamente, a defesa da pobreza evangélica, própria a toda a Ordem Franciscana, não era uma exclusividade dos frades espirituais. Por isso mesmo, estava sujeita a controvérsias no que diz respeito ao modo como deveria ser interpretada. A fim de pôr um termo a tais discussões, alguns frades foram enviados para determinar a correta compreensão deste tema junto à Corte Papal em Avinhão. Junto a eles estava Miguel de Cesena, na época, o Ministro Geral da Ordem Franciscana (isto é, o representante máximo da Ordem, considerado o próprio sucessor de são Francisco), justamente na condição de representante *de toda* a Ordem. Não demoraram, porém, a surgir graves divergências entre as

interpretações propostas por estes frades e as propostas pelo papado. Tanto que, em virtude do encrudescimento da disputa, a situação dos frades tornou-se rapidamente insustentável. Historicamente, graças à polêmica que sustentaram contra o papado, esses frades, e, com eles, Guilherme de Ockham, que acabou se unindo a eles, foram várias vezes tomados como pertencendo ao movimento dos frades *espirituais*, o que parece não passar de um erro grosseiro, ainda que muito conveniente. Afinal, assim tais frades poderiam facilmente ser rotulados como *hereges*, o que interessava à Igreja, uma vez que a *heresia* pretensamente seria a marca distintiva da *falsidade* de suas opiniões, e à Ordem Franciscana, na medida em que poderia rapidamente se dissociar desses seus representantes.

Retrato póstumo de Guilherme de Ockham.

As razões que levaram Ockham a entrar nessa polêmica são por ele apresentadas em sua *Carta aos Frades Menores*, escrita a seus confrades reunidos no Capítulo Geral (reunião que congregava os principais representantes de toda a Ordem e tinha como tarefa, entre outras coisas, eleger o Ministro Geral) de 1334, em Assis. Nessa Carta, Ockham propõe-se a "dar as razões" de sua oposição ao Papa. Em suma, relata que após ler os escritos do Papa João

XXII, contra o qual ele e os franciscanos reunidos em torno a Miguel de Cesena se rebelaram, não pôde senão encontrar vários pontos "errôneos, estultos, ridículos, fantásticos, insanos e difamatórios, contrários à fé ortodoxa, aos bons costumes, à razão natural, à correta experiência e à caridade fraterna" (OCKHAM, 2009, p. 200). De fato, a estratégia de Ockham será sempre reduzir toda polêmica por ele levantada ao que pode ser tomado da *pura razão*:

> "[...] E, algumas vezes, colocando-me no lugar de outrem, conscientemente, argumentarei de modo sofístico em favor das teses apresentadas, a fim de que, uma vez entendidas as alegações em favor de cada uma das partes, o sincero amante da verdade possa ter a ocasião de discernir o certo do errado com a agudeza da pura razão" (OCKHAM, 2002, p. 19).

E é por meio da *pura razão* e da *experiência* que Ockham traça um dos principais argumentos contra a relevância da sagração do Imperador pelo Papa: a unção, consagração e coroação feitas para o rei por meio de um eclesiástico não seria capaz de conferir ao Imperador nenhum poder temporal. O poder do Imperador ou do rei, para Ockham, provém, em última instância, do povo que resolveu eleger um governante para si: o povo deve estabelecer se um rei deve suceder a outro por hereditariedade, por eleição ou por qualquer outro meio. Também cabe ao povo decidir se o rei que sucede a outro hereditariamente obtém o poder antes ou apenas depois de sua coroação ou de outra cerimônia qualquer. Para sabermos, portanto, de que modo um rei recebe seu poder, basta olharmos para a história da constituição do seu reino. E quando essa história não puder mais ser lembrada, deve-se tentar tirar dos costumes relativos à coroação desses reis as regras segundo as quais se dá a instituição de seu poder. Assim, por si mesma, a unção real nada confere ao rei: afinal, "ela pode ser feita apenas com o propósito de o rei gozar de mais respeito e deferência..." (OCKHAM, 2002, p. 224).

Ao propor a vontade do povo como a base da instituição do governo temporal, Ockham não faz mais que retomar a formulação aristotélica da constituição da política "em vista do bem comum" numa chave estritamente prática. O poder do governante, ou, nas palavras de Ockham, o principado régio, "possui, entre outras características, aquele de ter sido instituído por causa do bem comum dos súditos, e não em proveito do próprio governante". De fato, um reinado é instituído mais para aqueles que não seguem as leis instituídas em vista do bem comum do que para aqueles que as seguem: o governante "foi principalmente instituído para que corrija e puna os delinquentes". Portanto, mais do que para atender aos fins ditados pela natureza humana, tal como em Tomás de Aquino, a política, para Ockham, é necessária para sustentar uma determinada prática:

> "[...] se nalguma comunidade ninguém precisasse ser punido por causa

duma culpa ou delito, então, bastaria que houvesse um monitor ou um doutor que instruísse acerca do bem que deve ser feito, e seria totalmente supérfluo haver um governante..." (OCKHAM, 2002, p. 159).

E essa insistência na prática e na instituição voluntária do poder tem sua razão de ser: para Ockham, apesar de, tal qual reclama Aristóteles, o homem naturalmente tender para a felicidade, ele não é capaz de conhecer naturalmente qual é o seu fim último, ou seja, em que consiste, em última instância, sua felicidade. Em outras palavras, o homem não tem por si mesmo um conhecimento definitivo acerca do que seria para si o sumo bem ou o bem em si mesmo. Que esse fim seja Deus é algo que só pode ser alcançado por meio da revelação: para Ockham, diferentemente do que vimos em Tomás de Aquino, não há nada na natureza que seja suficiente para demonstrar a vontade ou a existência de um Deus criador. Além disso, não há provas de que o homem não possa considerar como seu bem supremo a algum bem finito: por mais que se tenha investigado qual é o fim último das obras humanas, não houve filósofo que conseguisse provar naturalmente nem que haja um bem infinito, nem qual seria esse bem infinito, nem muito menos que esse bem infinito seja Deus... (Ockham, 1967.)

Sendo assim, mais do que na natureza, o núcleo em torno do qual gira a política ockhamiana está na vontade: vontade do povo que decide escolher para si um rei, vontade do rei que escolhe que tipo de organização será a melhor para seu reino. Mas uma vez que nem a filosofia, nem o poder espiritual podem ditar definitivamente ao homem o que vem a ser o bem comum por ele buscado, resta que a reta razão busque discernir, dentro dos limites de sua capacidade, aquilo que deve considerar como bem, seja a partir do que lhe é oferecido pela fé por meio da revelação, seja a partir do que pode atingir por meio de suas próprias forças, mostrando à vontade o que pode ser considerado bom e deixando-a livre para escolher ou não operar segundo esse bem. Postas as coisas desse modo, nem a revelação, nem Aristóteles, são mais capazes de oferecer à razão tudo o que ela necessita para a escolha do bem comum. Em Ockham, a Política encontra seus limites, uma vez que já não pode mais contar nem com a religião nem com a natureza como bases de seus fundamentos. Destituída de suas bases, a vontade precisa buscar em si mesma a legitimidade do bem querido. Abrem-se, enfim, as portas para a modernidade...

Bibliografia

AGOSTINHO. *Opera omnia*. In: MIGNE, J.-P. *Patrologia latina*. Turnhout: Brepols, 1845. v. 32.

_______. *Cartas*. Introdução e notas de L. Cilleruelo. 2. ed. In: _______. *Obras completas de San Agustín*. Madrid: Católica, 1967. v. 8.

_______. Questão 46 do Livro sobre oitenta e três questões diversas: sobre as ideias. Tradução de M. Novaes. *Cadernos de Trabalho do Cepame*, São Paulo, v. 2, n. 1, p. 6-11, mar. 1993.

_______. *Confissões*. Tradução de M. L. J. Amarante. São Paulo: Paulus, 1997. (Coleção Patrística, v. 10.)

_______. *Solilóquios e A vida feliz*. Tradução de A. Fiorotti e N. A. Oliveira. São Paulo: Paulus, 1998. (Coleção Patrística, v. 10).

_______. *A Cidade de Deus contra os pagãos*. 6. ed. Tradução de O. P. Leme. Petrópolis: Vozes, 2001.

_______. *A doutrina cristã*. Tradução de N. A. Oliveira e R. Frangiotti. São Paulo: Paulus, 2002.

ARISTÓTELES. *Organon*: I. Catégories; II. De l'interprétation. Tradução e notas de J. Tricot. Paris: Vrin, 1936.

_______. Ética a Nicômaco. Tradução de L. Vallandro e G. Bornheim. In: *Aristóteles*. São Paulo: Abril, 1984. (Os Pensadores.)

_______. *La politique*. Introdução, notas e índice de J. Tricot. Paris: Vrin, 1989.

BERTELLONI, F. Quando a política começa a ser ciência. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, p. 13-38, 2005.

BÍBLIA de Jerusalém. Tradução de G. S. Gorgulho et al. São Paulo: Paulus, 1995.

BROWN, P. *Augustine of Hippo:* a biography. A new edition with an epilogue. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 2000.

CÍCERO. *De re publica*. Frankfurt: E Typographeo Boenneriano, 1826.

_______. Da república. Tradução de A. Cisneiros. In: *Os pensadores*, v. V. São Paulo: Abril, 1973. (Os Pensadores.)

ESTÊVÃO, J. C. *Sobre a liberdade em Guilherme de Ockham*. Tese (Doutorado em Filosofia). São Paulo: USP, 1995.

GILSON, E. *A filosofia na Idade Média*. Tradução de E. Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

_______. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Tradução de C. N. A. Ayoub. São Paulo: Paulus, 2007.

_______. *Le thomisme*: introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin. 6. ed. Paris: Vrin, 2010a.

_______. *Por que São Tomás criticou Santo Agostinho*. Avicena e o ponto de partida de Duns Escoto. Tradução de T. J. R. Leme. São Paulo: Paulus, 2010b.

HADOT, P. *O que é a filosofia antiga?* Tradução de D. D. Macedo. São Paulo: Loyola, 1999.

KENT, B., Augustine's Ethics. In: Stump, E.; Kretzmann, N. *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: Cambridge UP, 2001.

LE GOFF, J. *Os intelectuais na Idade Média*. Tradução de M. J. Goldwasser. 4. ed. São Paulo: Brasiliense, 1995.

LIBERA, A. *A filosofia medieval*. Tradução de N. N. Campanário e Y. M. C. T. da Silva. São Paulo: Loyola, 1998.

_______. *Pensar na Idade Média*. Tradução de P. Neves. São Paulo: Ed. 34, 1999.

LOPES, M. *O animal político*: estudos sobre justiça e virtude em Aristóteles. São Paulo: Singular/Esfera Pública, 2008.

MCGRADE, A. S. *The political thought of William of Ockham*. Personal and Institutional Principles. Cambridge: Cambridge University Press, 1974.

MURALT, A. *L'unité de la philosophie politique de Scot, Occam et Suarez au Libéralisme contemporain*. Paris: Vrin, 2002.

NASCIMENTO, C. A. R. *O que é filosofia medieval.* São Paulo: Brasiliense, 1992. (Coleção Primeiros Passos.)

_______. *Santo Tomás de Aquino:* o boi mudo da Sicília. 2. ed. São Paulo: Educ, 2003.

NOVAES FILHO, M. A. *A razão em exercício*: estudos sobre a filosofia de Agostinho. São Paulo: Paulus/Discurso, 2009.

OCKHAM, G. *Scriptum in librum primum sententiarum (ordinatio)*. Opera Theologica . Nova York: St. Bonaventure Institute, 1967. v. 1.

_______. *Brevilóquio sobre o principado tirânico*. Tradução de L. A. de Boni. Petrópolis: Vozes, 1988.

_______. *Oito questões sobre o poder do Papa.* Tradução, introdução e notas de J.A.C.R. de Souza. Porto Alegre: EdiPUCRS, 2002.

_______. *La spada e lo scettro.* Due scritti politici. Introdução de M. F. B. Brocchieri. Tradução e notas de S. Simonetta. 4. ed. Milão: BUR, 2009.

QUILLET, J. Community, counsel and representation. In: BURNS, J. H. *The Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350-c.1450.* Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

RIST, J. Plotinus and Christian philosophy. In: GERSON, L. P. (ed.). *The Cambridge companion to Plotinus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

SCHOFIELD, M. Epilogue. In: Rowe, C.; Schofield, M. (ed.). *The Cambridge history of Greek and Roman political thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

SIGMUND, P. E. Law and politics. In: KRETZMANN, N.; STUMP, E. (ed.). *The Cambridge Companion to Aquinas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

STORCK, A. C. *Filosofia medieval*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. (Coleção Passo a Passo.)

TOMÁS DE AQUINO. *Opera omnia*. Paris: Cerf, 1969. t. 47.

_______. *Opera omnia*. Paris: Vrin, 1982a. t. 23.

_______. Exposição sobre A metafísica de Aristóteles, proêmio. Tradução de C. A. R. do Nascimento e F. B. S. Netto. *Transformação*, São Paulo, v. 5, p. 103-106, 1982b. Disponível em: <http://www.fflch.usp.br/df/cepame>. Acesso em: 19 out. 2010.

_______. *Escritos políticos*. Introdução de F. B. de Souza Neto. Tradução de F. B. S. Neto, A. V. dos Santos e C. A. R. do Nascimento. Petrópolis: Vozes, 1995.

_______. *Suma teológica*. Tradução de G. C. Galache et al. São Paulo: Loyola, 2001. v. 1.

_______. *Suma de teologia*: primeira parte – questões 84-89. Tradução e introdução de C. A. R. do Nascimento. Uberlândia: Edufu, 2004.

_______. *Commentary on Aristotle's politics*. Tradução de R. J. Regan. Indianapolis: Hackett, 2007.

Créditos das imagens

– The Art Archive/Musée des Beaux Arts Dijon/Gianni Dagli Orti/Other Images

– The Bridgeman Art Library/Grupo Keystone

– Sammlung Rauch/Interfoto/Latinstock

1. Evangelho segundo São Mateus, cap. 22, versículo 21, in *Bíblia* (1995).

2. Aurelius Augustinus, Bispo de Hipona, e, por isso, também conhecido como Agostinho de Hipona, ou, no modo como é venerado pelos católicos, santo Agostinho, nasceu em Tagaste, cidade africana da província romana da Numídia, atual Argélia, em 354. Por volta de seus 30 anos, mudou-se para a Itália, estabelecendo-se em Roma e, depois, em Milão, onde exerceu o cargo de orador do Império. Pouco depois, em 388, voltou a Tagaste. Em Hipona, também localizada onde hoje é a Argélia, foi ordenado padre em 391 e bispo em 396. Morreu nesta mesma cidade no ano de 430, pouco antes de ela ter sido tomada pelos vândalos, segundo a narração de Possídio. Professor de Gramática e de Retórica, Agostinho travou conhecimento com a filosofia de Cícero e depois sucessivamente com o Maniqueísmo e o Ceticismo. Em Milão, descobriu a

filosofia neoplatônica, que teve influência definitiva em seu pensamento e em seus escritos. Também ali, no ano de 387, converteu-se ao cristianismo, influenciado por Ambrósio, Bispo de Milão. Uma das principais referências para o cristianismo medieval, que encontrou em suas obras as bases para a discussão de vários aspectos fundamentais do pensamento cristão, Agostinho foi um autor profícuo e de várias obras célebres, dentre as quais, por sua importância para a filosofia, não poderíamos deixar de lembrar aqui ao menos duas: *Confissões* e *A Cidade de Deus*, marcos do pensamento e da política cuja influência ultrapassou de longe os limites do período medieval.

3. Apesar de, quando possível, trazermos aqui a referência dos textos citados em língua moderna, proporemos a nossa própria tradução dos textos latinos sempre que julgarmos conveniente.

4. Cf. Aristóteles (1984). Sobre a concepção aristotélica das relações entre o bem supremo e a felicidade (*eudaimonia*), veja-se: Lopes (2008). Sobre o modo como o próprio Agostinho entende e propõe essa relação: Kent (2001).

5. Aristóteles (1989, p. 21).

6. Dois livros bastante introdutórios sobre o que se passa nesse período, mas de leitura proveitosa são: Nascimento (1992) e Storck(2003). Para uma leitura mais aprofundada, Gilson (1995).

7. Tomás de Aquino nasceu entre o fim de 1224 e o início de 1225 no castelo de Roccasecca, situado no condado de Aquino, no reino da Sicília. Filho caçula de família nobre, foi destinado por seu pai, Landolfo, o conde de Aquino, ao sacerdócio. Tomás iniciou sua estadia entre os monges beneditinos, na Abadia de Monte Cassino, quando tinha apenas 5 anos. Em 1239, ainda entre os beneditinos, ingressou na Universidade de Nápoles, onde conheceu os frades mendicantes pregadores, mais conhecidos como frades dominicanos. Em 1244, decide deixar os beneditinos e fazer-se dominicano, mesmo que contra a vontade de sua família. Em 1248 foi enviado pelos dominicanos para estudar Teologia em Paris e Colônia, tendo como mestre Alberto Magno. Depois de formado, ensinou Teologia em Paris, Orvieto, Roma, Viterbo e Nápoles. Em sua carreira, além do então tradicional comentário ao *Livro das sentenças,* de Pedro Lombardo, Tomás escreveu vários comentários sobre as obras de Aristóteles. Sua síntese e domínio do pensamento aristotélico o tornaram conhecido como um dos maiores intérpretes do Estagirita. Tomás também escreveu várias outras obras sobre metafísica, física, psicologia, política e teologia. Dentre elas, a principal é a *Suma de teologia*, originalmente concebida como não mais que um “catecismo” com a finalidade de instruir “àqueles que se iniciam na religião cristã”. Destaca-se nela o fato de a argumentação desenvolvida por Tomás estar firmemente ancorada nos alicerces da filosofia aristotélica. Também merece destaque a *Suma contra*

os gentios, uma apologia da religião cristã baseada em argumentos de razão. Tomás faleceu em 7 de março de 1274, no mosteiro Cisterciense de Fossanova, a caminho do Concílio de Lion. Foi canonizado pelo papa João XXII em 1323. Imprescindível como introdução ao pensamento de Tomás ainda é a leitura de Gilson (2010a), cuja 6ª edição data de 1964.

8. Ao menos dois estudos podem servir como uma primeira introdução para este tema: o incontornável trabalho de J. Le Goff (1995), e, como contraponto/complemento a este, Libera (1999).

9. Guilherme de Ockham nasceu em 1288, no vilarejo de Ockham, condado de Surrey, Londres, Inglaterra. Antes dos 14 anos, ingressou no Convento dos Franciscanos de Londres, como *puer oblatus*, isto é, a criança pobre entregue ao Convento para se dedicar à vida religiosa. Ali, fez-se frade franciscano e, em 1306, foi ordenado subdiácono de Southwark. Entre 1308 e 1310 encerrou os estudos de Filosofia e deu início aos estudos de Teologia, realizados em Londres e Oxford. Suas leituras de Aristóteles e sua compreensão da Teologia são fortemente marcadas por seu nominalismo, que prefere ver as explicações que somos capazes de dar a respeito da natureza e da realidade que nos cerca antes como uma expressão do modo de como somos capazes de conhecer do que como a descrição de quaisquer fenômenos metafísicos. Em 1322, Ockham é denunciado à Corte Papal em Avinhão, provavelmente por João de Reading, um confrade franciscano, pela suspeita de que suas teses fossem pouco ortodoxas ou heréticas. Em 1324, é convocado a se apresentar em Avinhão, após ter seus escritos examinados, a pedido do Papa, por João de Luterell, ex-chanceler da Universidade de Oxford, onde Ockham havia estudado. Ali, Ockham se une a outros frades franciscanos, entre eles Miguel de Cesena, então a máxima autoridade da Ordem Franciscana, que acabaram sendo acusados de heresia por terem defendido a pobreza evangélica, principal identidade da vida franciscana, como distinção máxima do cristianismo e da vida religiosa. Em 1328, junto de seus confrades, Ockham foge de Avinhão e passa a viver exilado na Alemanha, sob a proteção do Imperador Luís da Baviera. Desde então, dedica-se a escrever uma série de opúsculos e tratados sobre política, tendo como mote principal a crítica à plenitude do poder papal. Morre em 1347, na Alemanha, talvez vítima da peste negra. Dentre suas principais obras estão os *Comentários* para *física* e para a *lógica* aristotélicas, o *Comentário para as sentenças de Pedro Lombardo*, os *Quodlibeta* e, no que toca à política, o *Brevilóquio sobre o principado tirânico*, o *Diálogo* e as *Oito questões sobre o poder do Papa*.

Republicanismo

Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros

Introdução

Como outras doutrinas políticas, o Republicanismo não teve sua origem nem encontrou sua formulação definitiva num único pensador. A sua temática foi sendo elaborada e o seu ideário foi sendo construído por diversos autores no decorrer dos séculos. O pensamento republicano possui, assim, diferentes matrizes e manifestou-se de várias maneiras na história do pensamento político. Pela sua amplitude e heterogeneidade, pode ser abordado sob diversas perspectivas. Neste capítulo será apresentado o Republicanismo de Cícero e de Maquiavel como formas de expressão, talvez as mais significativas do pensamento republicano clássico e moderno.

3.1. Republicanismo de Cícero

Filósofos e historiadores da Antiguidade greco-romana tiveram um papel relevante na construção do ideário republicano. Nos seus escritos encontram-se as primeiras manifestações do Republicanismo. Ao lado de Aristóteles, Políbio,

Tito Lívio, Salústio, entre outros, destaca-se o pensamento político de Marco Túlio Cícero (106-43 a.C).

Cícero pode ser considerado um autor eclético, no sentido de que evitava assumir a verdade absoluta de uma doutrina filosófica, condenando as outras que lhe eram opostas. Como um admirador dos neoacadêmicos, ele preferia considerar os vários pontos de vista sobre o mesmo assunto, para confrontá-los e corrigi-los de seus excessos, a fim de produzir uma síntese construída a partir de seu próprio julgamento. No campo político, combinou concepções de diferentes procedências, produzindo uma teoria política que, se não foi original, teve a força e o vigor necessários para influenciar o pensamento republicano até a modernidade.

Depois de uma intensa atividade pública – serviu a República romana como questor, edil, pretor e cônsul – e de uma vasta produção literária e filosófica, que inclui as mais belas páginas da retórica latina, Cícero dedicou-se à reflexão política quando se encontrava no exílio e já se anunciava o fim da República. No seu diálogo *Da república* (CÍCERO, 1985), de 51 a.C., em particular nos livros I e II, é possível reconhecer os princípios norteadores do ideário republicano clássico.

Até o século VII, esse diálogo foi amplamente lido e abundantemente comentado. Agostinho e Isidoro de Sevilha, por exemplo, fizeram dezenas de citações literais, reproduzindo várias passagens em suas obras. Mas, no decorrer da Idade Média, a maior parte do diálogo foi perdida, com exceção da parte conhecida como o Sonho de Cipião, que foi transmitida em inúmeros manuscritos. Em 1819, o jesuíta Angelo Mai, ao trabalhar num manuscrito de comentários de Agostinho aos Salmos, percebeu que havia traços de um escrito anterior, apagado para dar lugar aos comentários teológicos. Ele decifrou o texto subjacente e o transcreveu, publicando em 1822 a primeira edição moderna do que restou de *Da república*, cerca de um quarto do original.

Pelos fragmentos do preâmbulo do livro I é possível perceber o principal objetivo do diálogo: suprimir as hesitações e combater o desânimo que afastam os cidadãos da vida pública. Inicialmente, Cícero trava uma polêmica contra aqueles que viam no prazer (*voluptas*) ou no ócio (*otium*) o bem supremo da existência humana. Aos defensores do prazer, egoísta e estéril, ele opõe vários exemplos históricos de cidadãos que contribuíram para a manutenção e grandeza da república romana, alcançando por isso a honra e a glória almejadas por todos os homens. Aos partidários do ócio, ele sustenta a primazia do homem político com o argumento de que a virtude só é completa quando é praticada; e como a sua mais alta aplicação encontra-se na atividade pública, onde a natureza humana encontra a sua mais plena realização, a dedicação ao bem público é a plena realização da virtude (CÍCERO, 1985, I, 2).

Já contra as objeções daqueles que ressaltavam as fadigas e os perigos a que

estavam expostos os homens públicos, sem receber nada senão muitas vezes a ingratidão, Cícero responde com o próprio exemplo de uma vida dedicada ao bem público. Argumenta que os bons cidadãos devem estar preparados para assumir os encargos públicos e devem ambicionar o exercício do poder, a fim de evitar que os maus o façam e com isso destruam a república, ao impor seus interesses particulares (CÍCERO, 1985, I, 3-12).

Cícero defende ainda a necessidade de sacrificar muitas vezes o próprio bem-estar pelo bem da pátria. O amor à pátria é considerado, antes de tudo, um dever incondicional de reconhecimento para o lugar do qual recebemos nossa identidade: a língua, as tradições, as leis e tudo o que nos constitui. Associada muitas vezes a outros objetos de afeição – Deus, pais, família, amigos – a pátria deve ter a dedicação total de seus cidadãos (CÍCERO, 1985, I, 1).

Busto de Marco Túlio Cícero (106-43 a.C.). Museu Capitolino, Roma.

Em *Dos deveres* (CÍCERO, 1999), de 44 a.C., tratado moral escrito no mesmo período, ao discutir os deveres provenientes das inclinações naturais impressas no homem, Cícero ressalta a obrigação moral de preservar o bem comum (CÍCERO, 1999, I, 153-7). Como o ser humano é naturalmente um ser social, do mesmo modo que é um ser racional, Cícero argumenta que ele tem o dever moral de adaptar-se à vida em comunidade e de cuidar daquilo que é comum. Assim, imoral é tudo aquilo que é contrário à natureza racional e social do ser humano, ou seja, toda ação pautada apenas pelas paixões e contra a

comunidade. Nada pode ser considerado mais imoral e, portanto, irracional, do que buscar a satisfação do bem particular em prejuízo do bem comum, uma vez que o cuidado com o bem comum decorre de uma lei inscrita na natureza humana (CÍCERO, 1999, III, 21-22; 74-75).

Cícero sustenta, ainda, nesse tratado que a lei moral deve ser decretada a partir do que é mais adequado à utilidade comum, que não é a mera soma dos interesses individuais, mas o somatório das obrigações que cada um deve a todos. Como o ser humano encontra na vida em comum a possibilidade da realização de sua natureza, o honesto só pode ser definido em relação à participação na vida pública. Não há, assim, conflito entre o útil e o honesto, como alguns filósofos sustentavam, pois a honestidade está na busca e conservação da utilidade comum (CÍCERO, 1999).

Antes de narrar o diálogo supostamente ocorrido em 129 a.C., nos jardins de Cipião, onde se encontravam alguns dos mais destacados homens públicos de uma época também conturbada politicamente, Cícero justifica sua competência para expor o assunto. Ele teve a felicidade de unir o conhecimento teórico com a prática dos assuntos públicos e guardava na memória a sábia opinião de seus antepassados que participaram desse debate. Era então seu dever dar sua contribuição, ao reproduzir o diálogo sobre um tema de tamanha relevância, num momento crítico para a República romana.

O diálogo se inicia sobre os rumores da chegada de um segundo Sol na órbita celeste, metáfora astronômica que remetia ao conflito entre o senado e o povo, que se acentuava cada vez mais em Roma. O personagem Lélio, um dos políticos mais experientes entre os presentes, interrompe a discussão sobre o possível fenômeno astronômico dos dois Sóis com o argumento de que o ser humano é incapaz de conhecer certos mistérios e, se chegasse a compreendê-los, não seria nem melhor nem mais feliz. Já a situação política que dividia a República e da qual dependia o bem-estar dos romanos era assunto que dizia respeito a todos os cidadãos. Ele pede, então, a Cipião, que possuía ao mesmo tempo o conhecimento teórico e a experiência prática da política, que conduza um debate sobre a forma de governo capaz de restabelecer a concórdia na República (CÍCERO, 1985, I, 14-37).

Cipião, personagem que será um dos porta-vozes de Cícero no decorrer do diálogo, reconhece que nada lhe é mais familiar do que este tema ao qual tem dedicado toda sua reflexão. Mas, antes de avaliar qual seria a melhor forma de governo, considera ser necessário definir os termos da discussão. Começa então com a definição de república:

> "República é coisa do povo. E povo não é qualquer ajuntamento de homens congregado de qualquer maneira, mas o ajuntamento de uma multidão associada por um consenso jurídico e por uma comunidade de interesses. E a primeira razão para se juntarem não é tanto a fraqueza quanto uma

tendência natural dos homens para se congregarem" (CÍCERO, 1985, I, 39).

A definição apresentada mostra que república não designa somente a existência de uma coisa pública (*res publica*), em contraposição à coisa privada (*res privata*), mas também a instituição mesma de um povo, já que ela é coisa do povo (*res populi*). Formado pela união dos homens não apenas para a satisfação das necessidades naturais, em especial a segurança, mas principalmente por um instinto gregário natural, um povo se institui pelo assentimento comum de uma mesma regra de justiça, que garante a todos a proteção de suas vidas e de seus bens, e pela comunhão de determinados interesses.

A república define-se, então, materialmente por um agrupamento de homens em torno de interesses comuns; e define-se formalmente por um vínculo jurídico que une esse agrupamento de homens e de interesses, isto é, por um direito que, por ser reconhecido por todos e a todos, mantém o que pertence a todos. É como se cada um pedisse à comunidade a proteção de seus interesses e fizesse a sua parte na manutenção dos interesses de todos. Por isso, essa coisa pública diz respeito a todos, como se todos os que partilham desse bem coletivo, aquilo que pode ser chamado de bem comum, tivessem direitos e deveres em relação a ele. Portanto, no fundamento da república está a natureza e o direito: o instinto natural conduz o ser humano à vida em comunidade, onde ele solicita a proteção de seus interesses e, em troca, se submete à legislação comum (CÍCERO, 1999, II, 11-18).

Em outras partes do diálogo, o termo república não traz esse sentido mais geral, que se refere à natureza política da comunidade, mas é reservado para designar uma forma específica de governo, que é considerada a mais adequada para assegurar o bem comum. Cipião argumenta que, para que o vínculo estabelecido entre os homens possa perdurar ao longo do tempo, é preciso que ele seja fixado numa instituição permanente, com poder suficiente para impô-lo a todos. A vontade de viver em comum que une os homens num povo deve assim se fixar num governo.

Seguindo a tradicional tipologia dos regimes políticos, estabelecida a partir do número de pessoas a quem o governo é atribuído – uma, poucas ou muitas – Cipião considera que as três formas decorrentes – monarquia, aristocracia e democracia – são razoáveis, desde que a regra do direito seja observada. Mas todas elas têm suas debilidades: na monarquia, os cidadãos não participam dos negócios públicos; na aristocracia, eles gozam de pouca liberdade na deliberação pública; e na democracia, a igualdade plena dos cidadãos se torna injusta desigualdade por não haver distinção dos graus de dignidade. Em razão dessas debilidades, elas se degeneram em formas de dominação: a tirania de um só, que é um regime de opressão; a dominação de uma facção oligárquica, que é um

regime de venalidade; e a licença arbitrária da multidão, que é um regime de insubordinação. A mudança de uma forma aceitável de governo para a sua forma degenerada se dá pela irrupção de seu princípio corruptor: o autoritarismo faz a monarquia se tornar tirania; a ambição faz a aristocracia se transformar em oligarquia; e o desprezo da ordem faz a democracia se degenerar em oclocracia (CÍCERO, 1985, I, 44-46).

Depois de mostrar as inconveniências das três formas simples e de seus respectivos desvios, Cipião sustenta que a melhor forma de governo, capaz de garantir a estabilidade e a longevidade da república, é a formada da fusão das melhores características das três formas simples, sem as suas debilidades. Isso retardaria a sua corrupção, isto é, a sua degradação e consequente degeneração do corpo político. O melhor exemplo dessa boa mistura era a própria República romana, que reunia em sua constituição de modo equilibrado os melhores princípios de cada forma simples e evitava os seus respectivos problemas (CÍCERO, 1985, I, 54-55).

O termo república passa então a ser associado a um regime político específico, identificado com o governo misto, já exaltado pelos filósofos e historiadores gregos como o mais adequado para o corpo político, porque garantia a participação das diversas partes que o compõem com a adequada repartição das magistraturas.

A denúncia de Catilina por Cícero, o célebre discurso, afresco representativo do Senado Romano em 63 a.C., de Cesare Maccari, 1889. Palazzo Madama, Roma.

É interessante observar que essa duplicidade de sentido de república vai

permanecer até o início da modernidade. Jean Bodin e Thomas Hobbes, por exemplo, utilizaram a palavra república para designar a sociedade política organizada, enquanto Maquiavel e Guicciardini a empregaram para denominar um regime político específico, que se contrapõe ao principado.

A origem dessa ambiguidade pode estar na tentativa de Cícero em encontrar um equivalente para o termo grego *politeia*. Em *A Política*, Aristóteles (384-323 a.C) define inicialmente *politeia* como certa ordem instituída entre os membros de uma cidade, pois toda cidade possui uma constituição, isto é, aquilo que organiza, estrutura e ordena as relações entre as suas diversas partes, fazendo delas um todo (ARISTÓTELES, 1998, III, 1275a). Em seguida, ao analisar a natureza do cidadão e identificá-lo como aquele que participa em uma das funções públicas (administrativa, judicial ou deliberativa), define mais precisamente *politeia* como certa ordem das diversas funções públicas ou magistraturas, especialmente a que é suprema entre todas, ou seja, o governo (ARISTÓTELES, 1998, III, 1275b-1276a; 1278b).

Já ao discutir a melhor constituição (*ariste politeia*) para toda e qualquer cidade, no plano puramente teórico, o termo é utilizado para designar uma forma constitucional específica. Depois de propor uma classificação das constituições a partir de um critério quantitativo do número de pessoas que detêm o supremo poder na cidade – governo de um, alguns ou muitos – combinado com um critério qualitativo de como esse poder é exercido – em benefício do interesse particular de seu detentor ou do interesse comum da cidade – Aristóteles denomina o governo de muitos, de acordo com a lei e em benefício do interesse comum, de *politeia*. Assim, o nome genérico para as constituições é atribuído a essa forma específica em que a maioria dos cidadãos exerce o supremo poder visando ao interesse comum (ARISTÓTELES, 1998, III, 1279b).

Em seguida, ao analisar as constituições efetivamente existentes e tentar definir qual delas é a melhor, Aristóteles constata que a maioria das cidades é composta por duas partes predominantes: um pequeno grupo de ricos e um grupo maior de pobres. Como considera que é necessário levar em conta as características mais marcantes do conjunto dos cidadãos, a melhor constituição a ser estabelecida deve congregar de maneira proporcional as parcelas oligárquicas e democráticas, promovendo uma mistura (*mixis*) de suas principais características: a riqueza dos oligarcas e a liberdade dos democratas. Essa mistura pode ser mais oligárquica em alguns casos e mais democrática em outros, mas jamais exclusivamente oligárquica ou democrática (ARISTÓTELES, 1998, IV, 1290a-1291b).

A constituição mista (*politeia mixis)* é considera então a mais adequada para a maioria das cidades, por conseguir certo equilíbrio de interesses entre as partes mais significativas que as compõem, os oligarcas e os democratas, evitando os

extremos e garantindo o justo meio no qual é possível se realizar a justiça política. Ao promover a integração e comunicação das partes constitutivas e antagônicas da cidade, submetendo os interesses dos dois segmentos predominantes ao interesse comum, o governo misto propicia certa estabilidade, fundada no compromisso entre as partes que a constituem (ARISTÓTELES, 1998, IV, 1294b-1296b).

O historiador grego Políbio (208-125 a.C.), no seu livro *História*, também avalia a constituição mista (*politeia mixis*) como a melhor forma de governo, mas principalmente por ser capaz de superar as mudanças naturais dos regimes políticos (POLÍBIO, 1996). Muito próximo da reflexão de Platão (1990), Políbio descreve uma sucessão de regimes políticos ao longo do tempo: inicialmente, surgiu de maneira espontânea o governo de um só, cujo aperfeiçoamento gerou a realeza, que se transformou em sua forma degenerada, a tirania, que foi substituída pela aristocracia, que se corrompeu numa oligarquia, que foi substituída pela democracia, que se degenerou numa oclocracia, que finalmente foi substituída pela monarquia, encerrando o que seria o curso natural das sucessões dos regimes políticos.

O processo de mudanças constitucionais (*metabole politeion*) é apresentado como idêntico ao dos corpos naturais, numa descrição da dinâmica política em termos biológicos, como era comum na filosofia grega de um modo geral. No caso dos corpos políticos, a corrupção seria fruto da instabilidade intrínseca das formas simples – monarquia, aristocracia e democracia – que eram corretas pela prática da justiça e do respeito às leis, e dos inconvenientes de seus respectivos desvios – tirania, oligarquia e oclocracia – formas marcadas pela falta de controle e limite no exercício do poder. Assim, cada forma simples inevitavelmente se degenera na sua forma oposta, que é substituída, por sua vez, por outra forma simples, num processo natural de sucessão dos regimes políticos.

Além desse caráter biológico, as mudanças constitucionais teriam um caráter cíclico (*politeion anakyklosis*), isto é, uma vez iniciado o processo de transformações, o movimento se perpetuaria. Assim haveria um ciclo incessante de mudanças constitucionais, de modo que o fim de um ciclo implicaria a origem de outro. A única possibilidade de superar esse ciclo, segundo Políbio, seria a adoção de um governo misto que combinasse o melhor de cada forma simples, o elemento mais virtuoso – a saber, a liderança da monarquia, a excelência da aristocracia e a liberdade da democracia – sem as suas debilidades (POLÍBIO, 1996, VI, 3-9).

Os exemplos históricos de Esparta e de Roma, que tiveram uma grande longevidade por adotar um governo misto, corroborariam a tese de que a corrupção pode ser amenizada com a combinação dos melhores traços de cada forma simples. Políbio atribui à genialidade de Licurgo a estabilidade alcançada por Esparta, ao elaborar uma constituição que unia a melhor característica de

cada forma simples, sem suas fraquezas. Na arquitetura constitucional construída pelo legislador espartano, as funções de governo eram divididas entre instâncias que se controlavam mutuamente: o poder do rei não se transformava numa tirania, porque era contrabalançado pelo poder do povo, que não podia desprezar o rei, por temer o Conselho dos Anciões, que o povo elegeu como os mais sábios (POLÍBIO, 1996, VI, 10).

Da mesma forma, Roma alcançou longevidade e proeminência, segundo Políbio, em razão de seu governo misto, que não foi fruto do gênio de um só legislador, mas de um contínuo aperfeiçoamento de suas instituições, provocado pelos conflitos sociais entre patrícios e plebeus. No decorrer de sua tumultuada história, Roma adquiriu uma constituição que combinava o melhor dos elementos monárquico, aristocrático e democrático, representados respectivamente nas funções dos cônsules, dos senadores e dos tribunos da plebe. O resultado do regime republicano adotado por Roma, após a expulsão dos reis etruscos em 509 a.C., foi o equilíbrio, a estabilidade política e a expansão de seus domínios.

Inspirado nessa descrição de Políbio, Cícero sustenta que num governo misto, como o adotado pela Roma republicana, as debilidades inerentes das formas simples são afastadas – a exclusão dos cidadãos nos negócios públicos da monarquia, a pouca liberdade dos cidadãos nas deliberações públicas da aristocracia, a falta de distinção de mérito entre os cidadãos da democracia – e os princípios que as sustentam são mantidos – a afeição e unidade da monarquia, a sabedoria e excelência da aristocracia, a liberdade e participação da democracia. Graças a essa fusão do que há de melhor em cada uma das formas simples, o governo misto é considerado a forma mais adequada de governo para a república (CÍCERO, 1985, I, 30-46).

Embora a república tenha sido definida como coisa do povo, Cícero não defende que o seu governo deva ser exercido pelo povo, no sentido do povo se ocupar diretamente dos negócios públicos. Isso poderia resultar no domínio arbitrário do povo, que é a antítese da própria república. A melhor forma constitucional para a república é o governo misto, que estabelece a equidade, a ordem e o equilíbrio entre as partes que a compõem. O resultado é então a unidade e a estabilidade, que garantem a sua longevidade.

Para mostrar que o governo misto não é produto da mera imaginação, uma forma constitucional apenas ideal, Cícero dedica o livro II de *Da república* para descrever como Roma adquiriu sua estabilidade e grandeza, ao mesclar as melhores características do governo real, aristocrático e popular em sua constituição. Ao colocar cada um em seu lugar e ao dar expressão aos interesses de toda coletividade, Roma encontrou uma forma harmoniosa e equilibrada de governo, que deveria ser recuperada nesse momento em que o conflito entre o povo e o senado ameaçava a concórdia e a unidade da República (CÍCERO, 1985, II, 1-39).

As concepções políticas encontradas em *Da República* estabelecem alguns princípios fundamentais do ideário republicano: a manutenção da comunidade política depende da coesão de seus membros, alcançada pela participação numa forma de ação coletiva em defesa do bem público; a base dessa coesão é o patriotismo e a dedicação ao bem comum; o bem comum é assegurado com uma arquitetura constitucional, o governo misto, capaz de dar expressão aos interesses comuns; a igualdade de todos os cidadãos perante a lei garante a liberdade dos cidadãos e da comunidade; a comunidade política está sustentada na virtude de seus cidadãos, que deve se efetivar na atividade pública; as virtudes dos cidadãos são desenvolvidas e aperfeiçoadas quando exercitadas no interior de instituições que promovam a efetiva participação política; e a atividade cívica forma o espírito público sobre o qual se fundamenta a liberdade política.

3.1.1. Humanismo cívico: a retomada do ideário republicano

Alguns historiadores sustentam que o ideário republicano só foi retomado a partir do século XV pelos humanistas italianos da Renascença, depois de uma longa ausência no debate político. Ao buscar inspiração nos autores da Antiguidade greco-romana, para enfrentar as questões políticas de seu tempo, os humanistas teriam resgatado valores que haviam norteado a existência das cidades livres do passado: autogoverno, participação política dos cidadãos, igualdade perante a lei, entre outros (BARON, 1993). Alguns historiadores, no entanto, reconhecem nos escritos de retores do século XIII, como Brunetto Latini e Dino Compagni, e de filósofos escolásticos do século XIV, como Ptolomeu de Luca e Marsílio de Pádua, a presença desse ideário na defesa da liberdade política de suas cidades. Ao enfatizar a necessidade do aprimoramento do espírito público a partir da prática das virtudes cívicas, principalmente entre os governantes, ao defender a identificação entre os interesses privados dos cidadãos e o interesse público, e ao propor o aperfeiçoamento da arquitetura constitucional a partir da melhor distribuição das magistraturas, esses autores medievais teriam recuperado vários aspectos do Republicanismo (SKINNER, 1996).

A temática republicana, para outros historiadores, já teria sido retomada desde o século XIII com a recuperação dos tratados éticos e políticos de Aristóteles, que trouxeram novamente para o debate político reflexões sobre a cidadania, a construção do bem comum, a supremacia da constituição mista, entre tantos outros temas que não faziam parte do pensamento político medieval até então, marcado pela forte influência da filosofia política de Agostinho (BLYTHE, 1992).

De fato, no início da Alta Idade Média, apesar das pretensões universalistas do Sagrado Império Romano-Germânico e do Papado, algumas cidades do Norte da Itália passaram a reivindicar sua liberdade política, entendida como

independência externa e autonomia interna. Elas não acatavam a reivindicação papal, apoiada na doutrina da *plenitudo potestatis*, de suprema jurisdição sobre seus territórios; e apesar de continuar sendo consideradas, *de iure*, vassalas do imperador, elas exerciam, *de facto*, certa independência, marcada principalmente pela elaboração e execução de suas próprias leis. Além de rejeitar a ingerência de poderes externos sobre seus assuntos internos, elas também não aceitavam o governo arbitrário e hereditário sobre os assuntos públicos. Elas recusavam o governo autocrático, considerado despótico e tirânico, incompatível com a liberdade de viver segundo as próprias leis. Para sustentar as reivindicações de independência e autonomia dessas cidades, vários autores – juristas, retores, filósofos escolásticos – recorreram ao arsenal de argumentos provenientes do Republicanismo.

Mas, sem debater se o ideário republicano se manteve ou foi totalmente negligenciado no período medieval, é preciso ressaltar, como faz Newton Bignotto, a diferença de intenção entre os escritos dos autores medievais e dos humanistas da Renascença. Se, entre os medievais, a contemplação aparecia como a forma superior de se relacionar com o mundo, a partir de humanistas como Coluccio Salutati e Leonardo Bruni, as atividades próprias à cidade voltaram a ser consideradas o que de melhor se poderia fazer ao longo da existência humana. Reconhecia-se novamente no espaço da vida pública o lugar privilegiado da manifestação dos valores mais elevados da condição humana. A figura clássica do cidadão ativo, voltado para os problemas de sua cidade, foi retomada e uma série de discussões a respeito da dedicação ao bem público, da capacidade e possibilidade de se agir na cidade, voltou a ocupar o centro do debate filosófico (BIGNOTTO, 2001).

Os humanistas se diferenciavam de seus antecessores principalmente pela ênfase na discussão sobre a cidadania ativa e a formação de um tipo de cidadão capaz de contribuir para a liberdade política de suas cidades. Eles acreditavam que a existência e a manutenção de governos livres dependiam das virtudes dos cidadãos, da dedicação ao bem comum e da participação ativa dos cidadãos nos assuntos públicos. Preocupados com o destino de suas cidades, consideravam que os regimes livres conheciam sua decadência quando os cidadãos colocavam seus interesses privados acima dos interesses públicos, abandonando as obrigações cívicas, ou quando não dispunham mais das condições necessárias para participar da vida política (BIGNOTTO, 2001).

Com os humanistas, a política voltou a ser vista como a mais importante das artes humanas, a atividade capaz de proporcionar aos homens o mais elevado de todos os bens. Essa valorização da atividade política foi acompanhada pelo elogio da república. Para Bruni, por exemplo, o que os gregos chamavam de política deveria ser denominado "*preceitos sobre a república*", pois seu objetivo era a realização de um bem comum, que só pode ser alcançado pela ação conjunta de

iguais; e isso só se dava numa verdadeira república, ou seja, numa sociedade política bem ordenada em que os cidadãos se alternam nos cargos públicos e participam ativamente do governo. A república não era vista apenas como o lugar de proteção e de satisfação das necessidades materiais, mas também onde os cidadãos partilhavam de leis, costumes, magistraturas, cerimônias religiosas e públicas, experimentando relações de amizade e de solidariedade.

Era um lugar-comum na literatura humanista de que sem a ciência civil (*scientia civilis*) não poderia haver justiça, equidade e paz social, nem mesmo sequer vida civil (*vivere civile*). Para os humanistas, a ciência civil possibilitava mais do que o desenho formal da constituição da cidade ou o corpo das leis civis, ela moldava as paixões e as inclinações dos cidadãos, incutindo hábitos de amizade e virtudes cívicas capazes de garantir a concórdia. Quando a cidade é regida de acordo com os princípios da ciência civil, pode-se dizer que a cidade pertence aos cidadãos, uma vez que eles partilham aquilo que é comum e vivem para a realização de um bem comum.

Na linguagem dos humanistas, o homem político (*politikós*) assume as feições do cidadão virtuoso (*civilis vir*), cujas qualidades devem estar a serviço da república. Para realizar seu dever de conduzir a república à finalidade para a qual foi instituída, o cidadão deve ser virtuoso, isto é, temperante, corajoso, prudente e justo. Graças a essas virtudes, o cidadão é capaz de cuidar do bem comum, preservando a coisa pública e garantindo as condições de realização do bem viver.

O problema enfrentado pelos humanistas era como reordenar os fundamentos da vida civil (*vivere civile*), garantindo a liberdade de suas cidades que se encontravam ameaçadas pela pretensão universalista do Papado e do Império, pela expansão das grandes monarquias nacionais e pelas investidas de vários principados italianos. As análises de Donato Giannotti e Gasparo Contarini sobre as disposições constitucionais de Veneza, as reflexões de Francisco Guicciardini sobre o governo de Florença, as considerações de Mario Salomonio sobre o governo de Roma procuravam dar uma resposta a esse problema, propondo novas formas de organização do regime republicano.

3.2. Republicanismo de Maquiavel

Mas foi, sem dúvida, na obra de Nicolau Maquiavel (1469-1527) que o Republicanismo ganhou suas feições modernas. Alguns princípios foram conservados, outros reformulados e outros completamente abandonados, redefinindo o ideário republicano.

Depois de servir ao governo republicano de Florença por 14 anos como Segundo Chanceler, responsável pela correspondência relativa à administração dos territórios florentinos, e também como secretário dos Dez da Guerra,

relatando as missões diplomáticas que envolviam os membros desse comitê, Maquiavel foi afastado de suas funções públicas com o retorno ao poder dos Médici, em novembro de 1512. Considerado suspeito de conspirar contra o novo regime, foi preso, em fevereiro de 1513, e solto um mês depois, graças à anistia concedida em comemoração à eleição do cardeal Giovanni de Médici para o Papado.

Retrato de Maquiavel por Santi di Tito, segunda metade do século XVI. Palazzo Vecchio, Florença.

Maquiavel retirou-se então para sua pequena propriedade rural em

Sant'Andrea, próxima à cidade de San Casciano, onde dedicou seu tempo de lazer à reflexão sobre sua experiência política e sobre os ensinamentos dos grandes homens do passado. O primeiro fruto dessa reflexão, como ele mesmo relatou numa carta ao amigo Francesco Vettori, foi a composição de um opúsculo sobre os principados (*De principatibus*), no qual discutia o que era o principado, as suas diferentes espécies, como eram conquistados e mantidos, e por que se perdiam.

Publicado com o título de *O Príncipe*, o opúsculo inicia com a afirmação de que todos os Estados que existiram e existem são principados ou repúblicas, indicando a possibilidade de dois regimes políticos, que se distinguem pelo número de pessoas que detêm o poder: uma só ou o conjunto dos cidadãos (MAQUIAVEL, 2004). Ao tratar da primeira forma de regime, Maquiavel analisa as condições da ação política, suas possibilidades e seus limites a partir da figura do príncipe, em particular do príncipe novo, responsável pela instauração de uma nova ordem política (MAQUIAVEL, 2004).

Segundo Maquiavel, os meios materiais que o príncipe dispõe para agir são as leis e as armas. Como avalia que as boas leis dependem das boas armas, concentra sua análise na qualidade das armas, isto é, no tipo de exércitos que o príncipe pode utilizar. Depois de criticar tropas mercenárias e auxiliares por serem ineficientes e pouco confiáveis, enaltece o exército constituído por cidadãos leais que lutam por amor à pátria. Além de ser um meio de canalizar a energia do povo em favor do bem comum, o exército popular é visto como o único capaz de alcançar a coesão necessária para a manutenção do Estado (MAQUIAVEL, 2004).

O controle e o bom uso das armas não esgotam a ação do príncipe. Ele deve preocupar-se, ainda, segundo Maquiavel, com a arte do governo. Essa arte é adquirida pelo conhecimento das principais características do ser humano, que permite ao príncipe agir de acordo com o que são realmente os homens. Os homens são descritos como geralmente ingratos, simuladores, volúveis, covardes, ambiciosos, pérfidos e interesseiros. Isso não quer dizer que eles sejam naturalmente maus, mas que têm certa tendência em buscar o próprio interesse e agir de acordo com ele. O príncipe não pode assim supor que os homens sejam bons nem governá-los com bondade, porque conhecerá inevitavelmente a ruína entre tantos que estão dispostos a agir com maldade, se necessário, para alcançar seus desejos. Por isso, mesmo que não seja mau, o príncipe deve aprender a usar da força quando for preciso, fazendo-se temer, pois esse é um sentimento, diferente do amor, que não se abandona jamais. Segundo Maquiavel, aquele que governa deve recorrer não apenas às leis, próprias do ser humano, mas também à força, que é maneira de combater dos animais, empregando as qualidades da raposa, para conhecer as armadilhas, e do leão, para aterrorizar os oponentes (MAQUIAVEL, 2004).

As virtudes principescas celebradas pela tradição – probidade, liberalidade, piedade, lealdade, entre outras – são assim rejeitadas. Na verdade, elas tornam-se ineficazes no âmbito político, que é regulado por outros princípios e valores. Maquiavel ressalta a necessidade de uma moral adequada à política, uma vez que os valores que regulam a ação política não coincidem muitas vezes com os valores que regem a ação humana em outros domínios. Não se trata de retirar a moralidade da política, mas de reconhecer que a política tem seu próprio sistema normativo fundado em valores próprios. A ação política não estaria, então, isenta de deveres, mas os critérios para estipulá-los não poderiam ser estranhos a sua finalidade, que é a preservação do bem comum e da ordem pública, representados em *O Príncipe* pela conquista e manutenção do poder.

Para alcançar sua finalidade, o agente político não dispõe no pensamento maquiaveliano de um anteparo moral predeterminado e absoluto. Ao se defrontar com a incerteza, a instabilidade e a mutabilidade dos acontecimentos políticos, sujeitos à contínua ação da fortuna, ele não pode recorrer a um conjunto de regras fixas, *a priori* e atemporais.

Ao tratar da ação da fortuna, Maquiavel não nega a sua existência nem a sua influência nos negócios humanos, mas critica a imagem de uma divindade cuja arbitrariedade regularia inevitavelmente o destino dos homens. Admite que a ação humana é condicionada não somente pela estrutura social previamente existente, como também pelas características dos agentes envolvidos, mas rejeita que essa ação seja totalmente dirigida pela fortuna, restando apenas o conformismo e a resignação. Se os homens não têm como se opor às condições impostas pela fortuna, eles precisam, pelo menos, se adequar a elas, viabilizando a melhor opção de ação. A fortuna impõe, sem dúvida, uma espécie de estrutura a partir da qual a ação se realiza, mas deixa aos homens um espaço considerável de atuação (MAQUIAVEL, 2004).

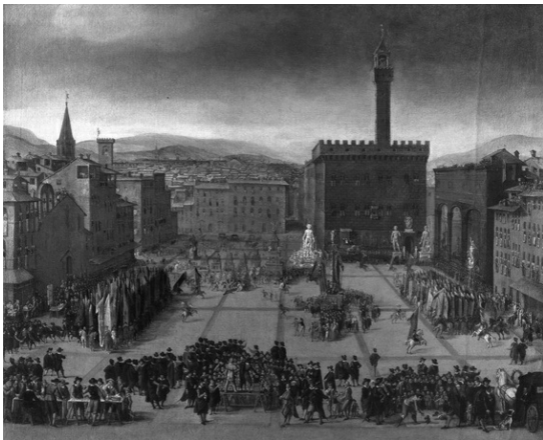
Aquele que é capaz de obter êxito dentro do quadro estabelecido pela fortuna é considerado um homem de *virtù*. *Virtù* é o termo empregado por Maquiavel para indicar um conjunto de qualidades – sentido de realidade, compreensão das circunstâncias, habilidade de avaliação do momento, aptidão para se adaptar às diferentes situações, capacidade de adotar medidas extraordinárias – que não se confundem com as virtudes consagradas pela tradição filosófica e que permitem ao homem realizar seus objetivos a partir do que é dado pela fortuna.

Se a fortuna é tratada a partir de características femininas, pelo fato de ser retratada como uma deusa, a *virtù* é associada às qualidades próprias do varão (*vir*), aquelas consideradas viris como razão, prudência, habilidade militar, coragem, entre outras. A extensão da influência da fortuna é considerada diretamente proporcional à extensão da *virtù* do agente político, ou seja, de sua capacidade de análise, de avaliação e de ação em cada situação. Quanto maior for essa capacidade, tanto maior será a possibilidade de sucesso e tanto menor o

domínio da fortuna. Enfim, o êxito do agente político, seja ele um príncipe ou o conjunto dos cidadãos, vai depender de sua *virtù*, ou seja, de sua disposição de adequar as suas estratégias de ação às particularidades do momento, alterando a sua conduta de acordo com as circunstâncias e adaptando o seu comportamento às exigências de cada situação.

Se *O Príncipe* trata dos principados, *Discurso sobre a primeira década de Tito Lívio*, obra finalizada em 1519, aborda especialmente o segundo tipo de regime político: as repúblicas. A preocupação de Maquiavel parece ser, na esteira dos humanistas, com a crise que envolvia os fundamentos constitucionais das repúblicas italianas de seu tempo, em particular Florença, e suas possibilidades de sobreviver como comunidades livres num mundo reconfigurado pelas grandes potências territoriais.

De fato, a liberdade republicana, entendida como independência em relação às potências estrangeiras e autonomia na elaboração e execução de suas próprias leis, constitui o tema principal desses comentários de Maquiavel aos dez primeiros livros da *História de Roma,* de Tito Lívio (59-17 a.C.). A primeira parte dos *Discursos* é dedicada a mostrar a origem e o desenvolvimento político de Roma, em especial a substituição do regime monárquico pelo republicano e a criação de instituições capazes de preservar sua liberdade; a segunda parte mostra como a progressiva expansão de Roma, apoiada em seu poderio militar, ajudou a sustentar a liberdade conquistada; e a terceira parte avalia a ação dos cidadãos romanos na manutenção da liberdade da República romana.

Mas por que comentar a história da antiga República romana, quando a preocupação era com a liberdade das repúblicas de sua época, em especial Florença? No prefácio, Maquiavel anuncia sua intenção de adotar na política a prática que já era comum ao direito e à medicina: o uso das experiências passadas para a elaboração de regras que orientassem a ação no presente. A premissa básica desse procedimento era a invariabilidade das paixões e desejos humanos, que não se manifestavam sempre do mesmo modo, em razão das mudanças provocadas pelo tempo, mas mantinham certa constância, permitindo que os relatos históricos pudessem ser utilizados como parâmetros de conduta. Não se tratava de pura imitação do passado, mas de resgatar o sentido dos fatos narrados a fim de extrair lições para a atualidade, como já havia sido feito para os principados em *O Príncipe*.

Florença no século XVI. Comemoração na Piazza della Signoria. À direita vê-se o Palazzo Vecchio. Anônimo, 1595. Galleria degli Uffizi, Florença.

Maquiavel sugere dessa maneira a passagem de um interesse estético, que se limitava a admirar e louvar os relatos históricos, para um interesse prático: a busca de exemplos que pudessem orientar a estratégia de ação. O exemplo histórico sugerido para as repúblicas é o da República de Roma, cuja liberdade e grandeza não foram alcançadas apenas por causa do acaso ou pelos favores da fortuna, mas principalmente pela *virtù* de seus cidadãos.

A maioria dos humanistas, no entanto, via com certa desconfiança a experiência romana e propunha outros modelos, principalmente Esparta, na Antiguidade, e Veneza, entre as repúblicas contemporâneas. Eles opunham, de um lado, o caráter pacífico dessas cidades ao expansionismo ávido e imperialista de Roma; e de outro, a concórdia e a unidade que havia nelas às constantes dissensões entre os romanos. Por isso, propunham como exemplo a ser seguido, em razão da paz, concórdia e longevidade alcançadas, Esparta ou Veneza.

Maquiavel procura mostrar que a estabilidade de Veneza era decorrente principalmente da sua posição geográfica isolada e de sua população homogênea. Do mesmo modo, Esparta, ao assegurar uma igualdade entre seus

cidadãos e impedir a entrada de estrangeiros, garantiu a permanência de suas instituições por longo tempo. Ambas experimentaram realmente a estabilidade, mas porque se mantiveram fechadas, adotando uma política de conservação, isto é, de controle de sua população e de manutenção de seus territórios. O equilíbrio dessas cidades foi, assim, estático. Roma, ao contrário, desde suas origens, abriu as portas aos estrangeiros e o exército, ao povo. A fim de conservar a liberdade conquistada, depois da expulsão dos reis etruscos, conduziu uma política de expansão, ampliando sua população e seus domínios. A sua estabilidade foi alcançada graças ao dinamismo de suas instituições que se renovaram continuamente diante das novas circunstâncias históricas. O equilíbrio dessa república foi assim dinâmico (MAQUIAVEL, 2007a, I, 6).

Se a política de isolamento, adotada por Esparta e Veneza, parece ser mais segura, ela não é considerada a mais adequada a longo prazo. Maquiavel alerta que não há nada que seja permanente entre os homens. Por isso, a política adotada por Roma, que acolheu a natureza mutável dos acontecimentos, permitindo um equilíbrio dinâmico, é a mais indicada e deve ser imitada pelas cidades italianas.

Maquiavel enfatiza assim a diferença entre as repúblicas capazes de expansão e as projetadas apenas à conservação. Ele sustenta que somente aquelas que optaram pela expansão, buscando a potência, como Roma, garantiram ao longo do tempo a manutenção da liberdade. A República romana foi capaz de conservar sua liberdade, porque se manteve aberta aos acontecimentos, enfrentando os contínuos desafios da contingência das coisas humanas. Como a liberdade não é garantida por uma forma constitucional estável, como o governo misto, mas pela criação contínua das condições de potência, Roma era o melhor modelo a ser seguido pelas repúblicas contemporâneas.

Reproduzindo a crença humanista de que a compreensão da natureza de um corpo político deve levar em conta a natureza de sua fundação, Maquiavel mostra que a liberdade e a grandeza alcançadas por Roma também foram decorrentes da maneira como ela foi fundada (MAQUIAVEL, 2007a, I, 1). Ao tratar da origem de Roma, aborda a figura mítica e controvertida de Rômulo. Contra toda uma tradição que repudiava o fratricídio e o condenava sem ressalvas, Maquiavel o justifica pelos seus resultados. Ele argumenta que se o objetivo de Rômulo, ao matar seu irmão, tivesse sido apenas a satisfação de uma ambição pessoal, seu ato deveria ser realmente censurado, mas como visava a um interesse maior e teve como fruto a grandeza de Roma, sua ação estava justificada. O fratricídio de Rômulo é justificável principalmente por dois motivos: a necessidade de estar só, de concentrar todo poder e de fazer, muitas vezes, uso da violência, no momento da fundação de um corpo político; e a finalidade e o resultado da ação (MAQUIAVEL, 2007a, I, 9).

A avaliação do ato de Rômulo é feita assim a partir de critérios exclusivamente políticos, levando em conta o preço da emergência de uma nova ordem política, e não por critérios jurídicos ou morais existentes. O momento da fundação é considerado pré-jurídico, antecedente a todo e qualquer direito, e independente de uma moral alheia aos valores da própria política. Além disso, o momento da fundação, como todo ato político, não pode ser julgado pelas impressões que produz, mas pelos seus efeitos. Só depois de conhecer os seus resultados é que uma ação política pode ser corretamente avaliada. Talvez esteja nessa justificação do fratricídio de Rômulo a origem da máxima atribuída a Maquiavel, mas que não se encontra de maneira textual em sua obra, de que os fins justificam os meios.

Segundo Maquiavel, apesar de não ter tido a sorte, como Esparta, de ter um sábio legislador que lhe desse uma boa constituição, Roma a adquiriu no decorrer de sua história, graças a princípios estabelecidos desde sua origem. Entre eles, o da liberdade para que as forças políticas pudessem se expressar, o que permitiu com que suas instituições pudessem ser remodeladas e aperfeiçoadas em função dos acontecimentos. Havia, por exemplo, em Roma mecanismos institucionais capazes de dar vazão às contínuas dissensões entre patrícios e plebeus.

Maquiavel mantém, assim, a tradicional concepção de que foi a partir das dissensões entre seus cidadãos que Roma adquiriu sua constituição republicana. No entanto, elas não são consideradas apenas uma etapa para a aquisição de uma forma constitucional mista, como sustentava Políbio, nem acontecimentos fortuitos de sua história, como defendiam os humanistas. Tratadas por uma série de termos, como confusão, desordem, desunião, tumultos, inimizades, controvérsias, discórdias civis, divisões, disputas, elas são consideradas inevitáveis e responsáveis pelas boas leis e pela liberdade de Roma (MAQUIAVEL, 2007a, I, 3-4).

Enquanto toda uma tradição afirmava que para desfrutar da vida civil (*vivere civile*) era necessário instaurar a concórdia e a unidade, valores exaltados pelo pensamento político antigo e medieval, Maquiavel enfatiza que se deve aprender a preservá-la no interior dos conflitos, como fez Roma, pois eles são inerentes ao corpo político. O seu ponto de partida é a constatação da existência em todo corpo político de dois humores – termo emprestado da medicina hipocrático-galênica – dos quais nascem desejos distintos: o desejo dos grandes (*grandi*) de mandar e dominar; e o desejo do povo (*popolo*) de não ser comandado nem oprimido. Esses dois desejos são considerados complementares: um remete ao outro indefinidamente, já que um não existe sem o outro. Eles podem então se afirmar conjuntamente, mas não podem ser saciados simultaneamente, porque a plena realização de um implica a impossibilidade de satisfação do outro: se o desejo dos grandes de dominar é totalmente realizado, o desejo do povo de não ser dominado não pode ser efetivado (MAQUIAVEL,

2007a; 2007b). Seguindo a concepção médica da época de que a saúde de todo corpo, humano ou político, depende do equilíbrio entre os seus humores, Maquiavel sustenta que nenhum dos humores deve predominar ou dominar totalmente o corpo político, pois se isso acontecer o corpo adoece e perece.

Nos principados, a pluralidade dos humores é mediada pelo príncipe, que pode manter os diferentes desejos em equilíbrio. Já nas repúblicas, a mediação deve ser realizada pela constituição e pelas leis, de tal modo que os homens não precisem recorrer à força para satisfazer seus desejos, o que resultaria num estado de licenciosidade. Por isso, é preciso criar instituições que levem em conta a impossibilidade de ultrapassar a dessemelhança de desejos e que permitam que eles se expressem mutuamente. É necessário ter mecanismos capazes de lidar com as inevitáveis dissensões provocadas por essa dessemelhança de desejos. Enfim, deve haver meios e espaços públicos nos quais os conflitos provocados por esses desejos distintos possam ocorrer, sem que se aniquile a possibilidade de convivência entre as partes constituintes do corpo político.

As dissensões ocorridas entre patrícios e plebeus geraram boas leis e liberdade, porque havia em Roma instituições capazes de dar vazão aos desejos opostos e nas quais os conflitos puderam se manifestar. Maquiavel destaca entre esses mecanismos o direito de acusação pública, que possibilitava denunciar aqueles cidadãos que atentassem contra a liberdade da República. Esse direito de acusação tinha dois efeitos: os cidadãos não ousavam investir contra a segurança da cidade, pois temiam ser acusados e castigados pelo atentado; e permitia a livre manifestação dos desejos por um mecanismo institucional (MAQUIAVEL, 2007a, I, 7).

Sem mecanismos institucionais, os desejos são reprimidos, gerando facções que colocam em risco a existência do corpo político. Era, por exemplo, o que ocorria em Florença, segundo Maquiavel. Como a cidade não dispunha de meios institucionalizados para canalizar os desejos de seus cidadãos, eles recorriam a instrumentos privados, como a calúnia, que gerava facções e a luta entre os seus membros (MAQUIAVEL, 2007a, I, 8).

As dissensões, quando mediadas por mecanismos institucionais, podem produzir boas leis e liberdade, como ocorreu em Roma, em razão da prevalência das ações necessárias sobre aquelas que dependem da escolha. Para Maquiavel, os homens agem por escolha ou por necessidade; e só a necessidade é capaz de conduzi-los a praticar o bem (MAQUIAVEL, 2007a). As dissensões impõem, ao representar um risco iminente para a existência do corpo político, um estado de necessidade que leva os homens a agir bem. Não apenas são indicadoras dessa necessidade, mas a impõem pela urgência de uma decisão no interior da discórdia, suprimindo todo recurso à escolha e às indecisões que dela resultam (MAQUIAVEL, 2007a, I, 46 e III, 28).

Segundo Maquiavel, é preciso que o legislador tenha em mente, ao

promulgar as leis, que a natureza criou os homens com a pulsão insaciável de tudo possuir e a impotência de tudo atingir, o que os torna ambiciosos e insatisfeitos; e a ambição cessa apenas quando a necessidade se instaura. Por isso o legislador deve formular leis de modo a cultivar um estado de necessidade, para que a ambição não se manifeste. Não é que a lei seja capaz de modificar os homens, mas ela pode criar, pela sanção que carrega, um estado de necessidade artificial capaz de frear os impulsos destrutivos dos homens e levá-los a praticar o bem e a agir de acordo com o interesse comum (MAQUIAVEL, 2007a, I, 3).

Ao retomar a teoria polibiana das mudanças constitucionais, Maquiavel defende que a corrupção dos regimes políticos se dá em consequência da distância temporal e do enfraquecimento da necessidade que exigiu sua instituição: as gerações se sucedem, a urgência é esquecida e a corrupção se instaura. Assim, um regime político só escapa da degeneração enquanto permanecer marcado pela urgência que o fez surgir; e conhece sua decadência quando essa necessidade desaparece do horizonte (MAQUIAVEL, 2007a, I, 2).

No caso de Roma, após a expulsão do rei etrusco, os patrícios ainda se sentiam ameaçados pelo possível retorno da monarquia e exerceram o poder com moderação, dentro da lei, por meio do Consulado e do Senado. Mas com a morte dos Tarquínios, eles perderam o medo e passaram a governar de maneira discricionária, oprimindo a plebe. Os distúrbios com a plebe aumentaram, então, de tal modo que ameaçaram a existência de Roma. Diante desse novo perigo iminente, um estado de necessidade se impôs e foram criados os Tribunos da plebe, que permitiram ao povo agir politicamente por um meio institucional. Assim, as dissensões entre patrícios e plebeus provocaram mudanças constitucionais que não suprimiam os elementos do regime precedente, mas acrescentaram novos componentes, combinando-os na formação de um governo misto (MAQUIAVEL, 2007a, I, 2).

Mas o governo misto não é considerado a solução definitiva para a estabilidade política. Para Maquiavel, a superioridade da constituição romana residia muito mais na sua dinâmica do que na sua mistura, ou seja, no fato de permanecer aberta para o processo contínuo de desequilíbrio e permitir esse desequilíbrio, sem tentar determiná-lo, possibilitando que as tensões provenientes dos conflitos entre patrícios e plebeus pudessem se manifestar.

Não há, no entanto, um elogio incondicional dos conflitos por parte de Maquiavel. Ele reconhece que eles podem gerar boas leis e liberdade, como no caso de Roma, ou gerar violência e medo, como em Florença. Nesse sentido, ele distingue as disputas ocorridas em Roma, onde o desejo da plebe era participar do governo, sem dele excluir os patrícios, a fim de proteger sua liberdade, dos combates em Florença, onde o desejo das partes envolvidas sempre foi exercer o poder de maneira exclusiva, excluindo a outra parte por meio do exílio e do sangue, que não são soluções para os conflitos, pois os sufocam ao invés de

resolvê-los (MAQUIAVEL, 2007b, III, 1 e VII, 1-2).

Segundo Maquiavel, as dissensões tiveram efeitos positivos em Roma porque foram motivadas pela participação e ocorreram na esfera pública, mediadas por mecanismos institucionais que permitiram sua expressão. Ao contrário, tiveram efeitos nefastos em Florença, porque foram guiadas por interesses particulares e solucionadas por meios privados (MAQUIAVEL, 2007a, I, 7-8).

O resultado dos conflitos pode ser distinto não apenas em diferentes cidades, mas na mesma cidade em diferentes momentos. Em Roma, observa Maquiavel, as disputas que se seguiram à promulgação da lei agrária pelos irmãos Graco geraram ódio e produziram facções, causando a ruína da República. A questão então é entender como de um mesmo ponto de partida, a dissensão entre patrícios e plebeus, chegou-se a resultados tão opostos: num primeiro momento, a liberdade e a grandeza; num segundo, a guerra civil e o esfacelamento da República.

O que parece estar em causa para Maquiavel é inicialmente o trabalho do tempo sobre a lei agrária, de modo que o que era num primeiro momento necessário para refrear o desejo dos patrícios tornou-se em seguida um instrumento de ambição dos plebeus. Depois, o fato de o desejo dos plebeus ter se equiparado ao desejo dos patrícios, ao querer também comandar e dominar. Ao abandonar seu desejo original de não ser dominado e ter a mesma ambição de dominar dos patrícios, os plebeus passaram a disputar o mesmo objeto, conduzindo a República ao confronto armado (MAQUIAVEL, 2007a, I, 37).

Ao considerar as consequências da lei agrária, Maquiavel aponta para o processo de corrupção que se instaura, mesmo num regime republicano, em razão do inevitável efeito do tempo; e alerta para o perigo de se acreditar que se afastou sua possibilidade para sempre por meio de um instrumento constitucional como o governo misto. Maquiavel considera que essa corrupção comporta graus e diferenciações. Se a corrupção tiver se alastrado por todas as partes da república, principalmente entre o povo, a liberdade não terá mais lugar, a menos que surja um acontecimento extraordinário. Roma, por exemplo, conquistou e conservou sua liberdade, após a expulsão dos Tarquínios, porque o povo não estava totalmente corrompido. Mas não conseguiu recuperar sua liberdade, após a extinção dos Césares, porque o povo já se encontrava então contaminado pela mais profunda corrupção. Do mesmo modo, Milão e Nápoles nunca alcançaram a liberdade, porque a corrupção encontrava-se impregnada em suas entranhas (MAQUIAVEL, 2007a, I, 16-17).

Nos casos em que se chegou a um estágio máximo de corrupção, somente uma reforma ampla e radical da república é capaz de impedir sua ruína. Para isso, lembra Maquiavel, os meios ordinários são insuficientes: as leis não conseguem mais reprimir a corrupção; e as instituições deixaram de ser eficientes. Torna-se então indispensável o recurso a métodos extraordinários,

como as armas e a violência. Em tal situação, defende a ação de um só homem, que se apodere do poder, para dispor dele da maneira que bem entender, empregando os meios que considere necessários para reformar as leis e as instituições, ou seja, é preciso retornar ao momento pré-jurídico da fundação, no qual o agente político encontra-se fora de toda legalidade e moralidade. Mas Maquiavel adverte que será muito difícil encontrar um cidadão virtuoso que se disponha a usurpar do poder por meios ilegítimos, a fim de promover essa reforma radical; e se um homem ambicioso e corrupto o fizer, dificilmente dará um bom uso ao poder que conquistou com o mal (MAQUIAVEL, 2007a, I, 18).

Já nos casos em que a corrupção ainda não alcançou seu grau máximo, é possível combatê-la, segundo Maquiavel, com a renovação contínua, isto é, o retorno aos princípios que se encontram no momento da instituição da república, para que seja recordada a necessidade de seu surgimento. Esse retorno não consiste numa simples reafirmação do conteúdo de sua constituição original, pois isso seria recusar a inevitável mudança das coisas, mas na rememoração do momento no qual se deu a união dos cidadãos e se alcançou o consenso para a formação da comunidade política. Os princípios para os quais é preciso retornar continuamente são, de certa forma, anteriores a todo conteúdo (MAQUIAVEL, 2007a, III, 1).

Essa renovação contínua é pensada como resultado de três processos. O primeiro é totalmente extrínseco, quando a república fica exposta a um perigo externo, devido a um acaso qualquer, como uma invasão ou uma catástrofe natural. O segundo é intrínseco e depende do surgimento de homens virtuosos que se tornem modelos de conduta para os demais cidadãos, pelos seus atos de coragem e desprendimento, como ocorreu em Roma com Brutus, que se colocou no limite do direito para se opor a um poder corrompido. Mas ambos os processos dependem da contingência e são perigosos: o primeiro pode resultar no fim da república; o segundo pode gerar um estado de terror, pois os cidadãos virtuosos normalmente se colocam à margem da lei e recorrem à violência (MAQUIAVEL, 2007a, III, 2-3).

Já o terceiro processo, que não é muito detalhado por Maquiavel, parece consistir na criação de mecanismos legais que produzam o contínuo retorno às origens de maneira regular, revigorando as instituições da república. Menos contingente e mais eficaz, significaria tornar as leis efetivas e lhes dar novamente a sua força original, aplicando-as, e tornar as instituições mais atuantes. Assim, o meio mais eficaz de não ver a república se corromper é não esquecer sua necessidade originária, fazendo reviver continuamente o momento da sua fundação, por meio de mecanismos que recuperem seu vigor inicial (MAQUIAVEL, 2007a, I, 16).

A partir do exemplo de Roma, Maquiavel sustenta ao longo dos *Discursos* a superioridade das repúblicas sobre os principados. Para ele, as repúblicas são

mais prósperas do que os principados, porque nelas os cidadãos, seguros de que vão desfrutar de seus bens, se empenham em aumentar suas riquezas, favorecendo a prosperidade pública (MAQUIAVEL, 2007a, II, 2). Elas também são mais proeminentes, já que todos os cidadãos se dedicam igualmente ao bem comum, que é considerado de todos, diferente dos principados, nos quais o interesse do príncipe é frequentemente contrário ao interesse comum ou, o que é pior, se confundem (MAQUIAVEL, 2007a, II, 2).

Nas repúblicas, o interesse comum é mais respeitado, segundo Maquiavel, porque a vontade de cada membro da comunidade está submetida à vontade de todos, expressa nas leis. Se o império da lei também é recomendado para os principados, pois ter uma autoridade regulada pela lei é a melhor garantia de um governo justo e moderado, só nas repúblicas, onde possíveis exceções ou privilégios são descartados, tem-se a garantia efetiva de que as leis vão contemplar o interesse da coletividade e não o de facções ou de indivíduos (MAQUIAVEL, 2007a, I, 47).

A igualdade civil instaurada nas repúblicas, graças ao império da lei, é capaz de garantir também a igualdade de acesso aos cargos públicos, inclusive a mais alta magistratura, com base nas virtudes, incentivando os cidadãos a praticá-las. Isso não ocorre nos principados, onde os ofícios são destruídos de acordo com a vontade do príncipe. Para Maquiavel, o governo republicano favorece o surgimento das virtudes cívicas, uma vez que proporciona aos cidadãos, ao conferir-lhes liberdade, um campo de possibilidade para o desenvolvimento de suas potencialidades (MAQUIAVEL, 2007a, I, 29-30 e 55).

As repúblicas também são consideradas mais eficazes do que os principados na tarefa de colocar as paixões humanas a serviço do bem comum, pois elas condicionam o reconhecimento da almejada glória aos serviços prestados à coletividade, seja no combate aos inimigos externos, seja no desempenho das magistraturas. No regime republicano, os impulsos humanos podem ser canalizados, por meio de instituições públicas, para a busca da grandeza e da potência da cidade (MAQUIAVEL, 2007a, I, 7-8).

Contra toda uma tradição, expressa inclusive na obra de Tito Lívio, que denunciava a inconstância e a incompetência do conjunto dos cidadãos para exercer o poder, Maquiavel sustenta que tanto os príncipes quanto os cidadãos estão sujeitos a todo tipo de excesso, quando não têm sua conduta regulada pelas leis. Na verdade, os príncipes podem cometer erros ainda maiores do que os cidadãos. O governo republicano é assim mais estável e prudente do que os principados (MAQUIAVEL, 2007a). Além disso, se é uma raridade encontrar um sábio e bom príncipe, muito mais ainda é encontrar dois príncipes sábios que se sucedam no poder. Já nas repúblicas, em razão da escolha dos governantes entre os cidadãos mais virtuosos, é possível não apenas ter sucessivamente dois governos virtuosos, mas toda uma série de governos (MAQUIAVEL, 2007a, I,

20).

Enfim, as repúblicas são consideradas superiores porque têm uma longevidade maior do que os principados, já que estão mais capacitadas a se adaptar às circunstâncias do tempo, em razão da variedade e da diversidade de seus cidadãos. Elas podem resistir melhor ao inevitável declínio de todas as coisas, porque a habilidade de muitos é maior do que a de um homem só (MAQUIAVEL, 2007a, III, 9).

Além de defender a superioridade das repúblicas sobre os principados, Maquiavel declara sua preferência pelas repúblicas populares. O desejo do povo de não ser dominado lhe parece mais próximo da liberdade, porque revela uma face importante de sua manifestação, que é a ausência da ambição de poder. Como não deseja se apropriar do poder, mas apenas viver livre, o povo é capaz de salvaguardar melhor a liberdade, pois o seu interesse não se opõe à existência de um governo livre. Por ter uma vontade maior de viver livre e uma propensão menor de violá-la, o povo deve ser então o guardião da liberdade. Roma novamente é exaltada como exemplo a ser seguido pelas repúblicas contemporâneas, pois deu a guarda da liberdade ao povo (MAQUIAVEL, 2007a, I, 5).

Embora o desejo do povo seja apresentado como indeterminado, ele não pode ser considerado desprovido de conteúdo político. Para não ser dominado e viver em liberdade é necessário que o povo resista e tenha uma ação política contínua em oposição ao desejo dos grandes de dominar. A realização de seu desejo só é possível quando consegue instituições que o protejam contra o domínio dos grandes, garantindo a liberdade para si e consequentemente para toda cidade.

A liberdade é sempre objeto de críticas violentas, segundo Maquiavel, e de escassa defesa por parte daqueles que por ela são beneficiados. Isso explicaria por que os legisladores são obrigados a atemorizar os homens para mantê-la. Construção frágil, submetida às mais diversas contrariedades, a liberdade não conta nem mesmo com uma imagem unânime. Ao contrário, a sua representação está intimamente relacionada ao lugar que os homens ocupam em relação ao poder estabelecido: alguns desejam a liberdade porque querem participar do poder; outros porque desejam apenas viver em segurança; poucos porque veem nela uma forma de promover o bem de todos (MAQUIAVEL, 2007a, I, 16).

Maquiavel introduz assim novos elementos no ideário republicano. Embora trate dos mesmos temas abordados pelos humanistas, ele o faz a partir de uma nova perspectiva da natureza da ação política, de suas condições e seus limites. Com isso, redefine o ideário republicano e projeta as bases do Republicanismo moderno.

3.3. Retorno ao Republicanismo

O Republicanismo teve ainda outras importantes expressões na modernidade. Apenas para citar dois exemplos. Na segunda metade do século XVII, um grupo de autores ingleses – entre os quais se destacam John Milton, Marchamont Nedham, James Harrignton, Algernon Sidney e Henry Neville – recorreu ao ideário republicano tanto para defender o governo que substituiu a monarquia, em 1649, depois da execução do rei Carlos I, quanto para propor, com a Restauração em 1660, um regime mais adequado para garantir as liberdades e os direitos dos ingleses. No decorrer do século XVIII, vários autores franceses, com destaque para Jean-Jacques Rousseau, reformularam o pensamento republicano numa linguagem contratualista, mais adequada à filosofia política moderna. Tanto o Republicanismo inglês quanto o francês influenciaram de maneira decisiva os processos revolucionários do final do século XVIII, como a Revolução Americana e a Revolução Francesa.

É verdade que no século XIX e boa parte do século XX o Republicanismo ficou esquecido, renegado a um segundo plano. Mas nas últimas décadas voltou a ocupar um espaço significativo no pensamento político contemporâneo. O seu retorno teve inúmeras razões e motivações: alternativa ao debate dominado pela oposição entre liberalismo e socialismo ou entre liberalismo e comunitarismo; meio de superar as fraquezas teóricas atribuídas ao liberalismo; recurso para enfrentar os fenômenos contemporâneos da despolitização, da corrupção e da fragilização do laço social, entre tantas outras.

É interessante observar que a recuperação do pensamento republicano começou com historiadores ingleses, como John Pocock e Quentin Skinner, que apresentaram um modo alternativo de abordar a história das ideias políticas (POCOCK, 1962; 1985). Ao invés de ordenar cronologicamente os sistemas políticos, eles propunham o estudo histórico da linguagem política e das mudanças conceituais como forma de compreender e organizar historicamente o pensamento político numa lógica de paradigmas intelectuais. Para realizar essa história intelectual, eles defendiam que era fundamental situar os textos políticos no contexto em que foram produzidos. Não bastava, assim, lê-los e analisá-los a partir de uma lógica interna dos argumentos. Era preciso conhecer as questões políticas centrais da sociedade e do tempo em que eles foram escritos, identificar o vocabulário político e os conceitos disponíveis da época e perceber quais os problemas que desejavam tratar (POCOCK, 1975; SKINNER, 1998).

O trabalho desses historiadores contribuiu para o revigoramento do Republicanismo não apenas em termos de paradigma explicativo na história das ideias políticas como também nos estudos jurídicos e na própria filosofia política. No caso da filosofia política, autores como Philip Pettit, Jean-Fabien Sptiz e Maurizio Viroli, apesar das diferenças de abordagem e de perspectiva, buscaram no Republicanismo elementos a partir dos quais seja possível formular uma

doutrina política alternativa ao liberalismo. A premissa é de que o pensamento republicano permite a retomada de temáticas negligenciadas pela tradição liberal, como o engajamento cívico, o sentido de bem comum, a responsabilidade coletiva, entre tantas outras fundamentais para se pensar a política contemporânea (PETTIT, 1999; SPITZ, 1995; VIROLI, 2002).

Assim, por meio de um complexo processo de revisão histórica, alguns autores começaram a pôr em causa o pensamento liberal e acabaram por afirmar a necessidade e a defesa de valores republicanos: a virtude cívica, a primazia do interesse público, a construção do bem comum, o amor à pátria, o envolvimento com a coisa pública, a participação política, os deveres e responsabilidades dos cidadãos, entre outros. Nesse sentido, eles recorreram às diversas matrizes republicanas para nelas encontrar referências conceituais possíveis de serem utilizadas na contemporaneidade. Trata-se de um importante caminho aberto, mas ainda a ser mais bem explorado.

Bibliografia

ADVERSE, H. *Maquiavel*: política e retórica. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2009.

AMES, J. L. *Maquiavel*: a lógica da ação política. Cascavel: Edunioeste, 2002.

ARANOVICH, P. F. *História e política em Maquiavel*. São Paulo: Discurso, 2007.

ARISTÓTELES. *A Política*. Lisboa: Vega, 1998.

BARON, H. *The crisis of the early Italian Renaissance*. Princeton: Princeton University Press, 1993.

BIGNOTTO, N. *Maquiavel republicano*. São Paulo: Loyola, 1991.

_______. *Origens do republicanismo moderno*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

_______. (Org.) *Pensar a república*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002.

BLYTHE, J. *Ideal government and the mixed constitution in the Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press, 1992.

CARDOSO, S. (Org.). *Retorno ao republicanismo*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004.

CÍCERO, M. T. Da república. In: *Cícero*. São Paulo: Abril, 1985. (Os Pensadores.)

_______. *Tratado da república*. São Paulo: Círculo de Leitores, 2008.

_______. *Dos deveres*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

GARIN, E. *Ciência e vida civil no Renascimento Italiano*. São Paulo: Ed.

Unesp, 1994.

KRISTELLER, P. *Tradição clássica e pensamento do Renascimento*. Lisboa: Edições 70, 1995.

LEFORT, C. *Le travail de l´oeuvre*: Machiavel. Paris: Gallimard, 2008.

MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_______. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. São Paulo: Martins Fontes, 2007a.

_______. *História de Florença*. São Paulo: Martins Fontes, 2007b.

PETTIT, P. *Republicanism*: a theory of freedom and government. Oxford: Oxford University Press, 1999.

PLATÃO. *A República*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1990.

POCOCK, J. G. A. The history of political thought: a methodological inquiry. In: LASLETT, P.; RUNCIMAN, W. G. (Ed.). *Philosophy, politics and society*. Oxford: Blackwell, 1962.

_______. *The Machiavellian moment*: Florentine political thought and the Atlantic republican tradition. Princeton: Princeton University Press, 1975.

_______. What is intellectual history? *History Today*, London, n. 35, p. 46-67, 1985.

POLÍBIO. *História*. Brasília: Ed. UnB, 1996.

SKINNER, Q. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

_______. *Maquiavel*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

_______. *Liberdade antes do liberalismo*. São Paulo: Ed. Unesp, 1998.

SPITZ, J.-F. *La liberté politique*. Paris: PUF, 1995.

VIROLI, M. *Machiavelli*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

_______. *Republicanism*. New York: Hill and Wang, 2002.

Créditos das imagens

– The Bridgeman Art Library/Getty Images

– Cesare Maccari

– Santi di Tito

– Album/Akg-Images/Latinstock

Os Contratualistas

Hobbes, Locke e Rousseau

Maria Isabel de Magalhães Papaterra Limongi

Bibliografia

De um modo geral, o termo Contratualismo designa toda teoria que pensa que a origem da sociedade e do poder político está num contrato, um acordo tácito ou explícito entre aqueles que aceitam fazer parte dessa sociedade e se submeter a esse poder. Embora não se trate de uma posição estritamente moderna, nem restrita às filosofias de Hobbes, Locke e Rousseau, o Contratualismo adquiriu o estatuto de um movimento teórico ou corrente de pensamento precisamente com esses autores. Quando alguém contemporaneamente se declara um *contratualista* refere-se ou filia-se a eles. Assim, quando Rawls (2000, p. 12) declara que sua teoria da justiça prolonga a "teoria do contrato social, tal como se encontra em Locke, Rousseau e Kant", logo em seguida puxa uma nota indicando que não estava se esquecendo de Hobbes, mas que o deixara deliberadamente de lado. Ele tem de fazer isso, já que, como os autores citados, Hobbes é um e o primeiro dos *contratualistas*.

O fato de que Rawls faça esse recorte no interior do Contratualismo indica o quanto é problemático referir-se a ele, como fizemos, nos termos de uma *tradição*, *movimento teórico* ou *corrente de pensamento*. Diferentes tradições – liberal, absolutista, democrática, jusnaturalista, juspositivista – perpassam o Contratualismo. E, não obstante, há algo como o Contratualismo, um ponto em comum que une Hobbes, Locke e Rousseau. Se esses autores não

partilham dos mesmos ideais políticos e das mesmas tradições, partilham por certo de uma *sintaxe comum*, para fazer uso de uma expressão de Matteucci, no verbete Contratualismo do *Dicionário de política* editado por ele, Bobbio e Pasquino. Segundo o autor, os *contratualistas* são assim chamados porque "aceitam a mesma sintaxe", a saber, a "da necessidade de basear as relações sociais e políticas num instrumento de racionalização, o direito, ou de ver no pacto a condição formal da existência jurídica do Estado" (BOBBIO; MATTEUCCI; PASQUINO, 2010, p. 279). Observemos mais de perto o que está em jogo nessa *sintaxe*.

A tese de que a origem da sociedade política está num contrato implica que a sociedade política é um artifício, isto é, uma forma de associação a que os homens não são conduzidos pelo movimento natural de suas paixões e na qual não estão desde sempre inseridos de maneira espontânea ou irrefletida (como a família, por exemplo), mas uma comunidade que os homens resolvem instituir voluntariamente, na medida em que têm razões e motivos para isso. Nesse sentido, a distinção entre um estado de natureza e um estado civil é central no Contratualismo. Ela indica o momento anterior e o posterior à instituição do corpo político e permite que se retire de uma descrição do estado de natureza as razões e os motivos que explicam essa instituição.

Além disso, a tese *contratualista* implica que a política se funda sobre uma relação jurídica. Pois, o contrato, que dá início à associação política, é um ato jurídico (trata-se de uma figura do direito privado romano) pelo qual as partes contratantes estabelecem direitos e deveres recíprocos. Para o Contratualismo, a sociedade política não apenas se funda sobre uma relação jurídica, como se distingue das outras formas de comunidade precisamente por isso.

Na busca do fundo jurídico sobre o qual se assentam as relações políticas, o Contratualismo prolonga, a seu modo, a tradição do direito natural, que remonta a Aristóteles e aos estoicos, e que entre os modernos é encabeçada por autores como Grotius e Pufendorf, que influenciaram diretamente os *contratualistas* aqui em questão. A noção de um direito (*jus*) natural aponta para a existência de certos padrões ou critérios de legitimação das relações políticas que preexistem a essas mesmas relações ou que não dependem diretamente delas para se fazer valer. A noção de contrato aponta também para isso, mas de um modo particular.

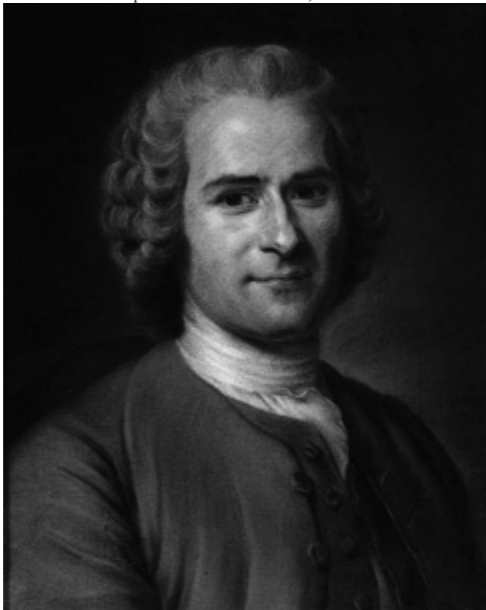
Por meio dela se pensa esse subsolo jurídico da política nos termos específicos de um contrato: é a relação contratual, não a natureza, que oferece os padrões e critérios de legitimação das relações políticas, instituídas por ela. Serão legítimas as instituições que estiverem de acordo com os seus termos – daí por que seja fundamental conhecê-los bem, como procuraram fazer os *contratualistas*, cada um a seu modo. O decisivo no modo *contratualista* de

pensar o fundo jurídico da política é a ideia de que a estrutura jurídica do corpo político lhe é coextensiva, isto é, que o corpo político reside precisamente no conjunto das relações de direito e deveres estabelecidas pelo contrato. É isso o que está em jogo no moderno conceito de Estado, que substitui as expressões clássicas, como *polis* ou *civitas* (cidade), para designar a forma de associação especificamente política. O Estado se define como um conjunto de relações de poder pensadas e legitimadas em termos de direitos e deveres. Os autores contratualistas contribuíram diretamente para a formação desse conceito.

O ponto de partida de todos eles é a ideia de que o poder político ou as relações de poder de natureza política podem e devem ser legitimadas pelo recurso à noção de contrato. O pressuposto comum é o de que o poder político, para que seja legítimo, possa ser pensado como se tivesse sido instituído por um ato contratual, mesmo que efetivamente talvez não tenha sido. O pressuposto é o de que o poder político é por natureza legitimável, um pressuposto que prolonga e especifica a tradição jusnaturalista clássica, sem dúvida predominante, mas que não é a única a partir da qual se pensou a política. Assim como entre os modernos houve quem procurasse desmontar a noção de direito natural[1] ou que criticasse o recurso à ideia de contrato,[2] há, entre as filosofias contemporâneas, além daquelas que reivindicam sua filiação ao Contratualismo, outras que apontam para os limites dessa noção quando se trata de pensar as relações de poder contemporâneas.[3] O que se põe em questão, nessas críticas, é justamente o pressuposto, que alicerça o Contratualismo, de que o poder político possa e deva ser capturado por um esquema jurídico e ser, nesse sentido, perfeitamente legitimável.

Ao assumir isso, não se trata para os *contratualistas* de dizer que toda forma de poder é legítima ou passível de legitimação, mas que o poder só é propriamente político, só é o poder da cidade, se puder ser legitimado pelo contrato, se puder ser pensado *como se* tivesse sido instituído por ele. Pois, sem contrato, não há cidade, e as relações de poder que se dão fora desse esquema não são propriamente políticas. O poder político é, assim, senão aquele que efetivamente foi fundado por contrato, o que se pode pensar ter sido. A ressalva é fundamental. Ela indica que as relações políticas não estão sendo pensadas pelos *contratualistas* nos termos das relações efetivas de poder que os homens têm uns com os outros, mas nos termos de como devem ser pensadas para que se adequem a certo conceito de política.

Isso é explícito em Rousseau, que lança mão da ideia de contrato e conceitua a política a partir dela, ao mesmo tempo que faz uso de todo o seu talento literário para mostrar que as instituições políticas do seu tempo e as relações de poder historicamente constituídas não se ajustam a esse conceito. Ao pensar a política a partir do contrato, Rousseau a pensa do ponto de vista de como ela deveria ser,

não de como ela é. Seu ponto de vista é normativo, não descritivo.

Retrato de Jean-Jacques Rousseau, por Maurice Quentin de La Tour, 1753. Museu Antoine Lécuyer, Saint-Quentin.

O ponto de vista normativo é comum a todos os *contratualistas*, ainda que a sua adoção implique, entre eles, diferentes graus de idealização da política. Enquanto Hobbes pensa poder legitimar com sua teoria do contrato qualquer poder de fato instituído e Locke pensa que alguns são legitimáveis e outros não, Rousseau parece se comprometer com a tese de que nenhum poder de fato corresponde à ideia de como o poder político deve ser. Em Rousseau, o contrato

opera como uma ideia a partir da qual medimos o grau de legitimidade das instituições históricas, em contraposição ao modo como elas de fato são. É como uma ideia reguladora que Kant, a partir de Rousseau, pensará o contrato, insistindo no desnível entre os planos normativo e descritivo.

Assim, um aspecto fundamental das teorias *contratualistas* é que elas operam no nível de uma ficção, de um *como se*. Esse é um traço distintivo do modo como o Contratualismo pensou a questão da legitimação da política, a sua questão fundamental. Ao recorrer à noção de contrato, nenhum dos *contratualistas* pretendeu descrever como de fato se originaram as instituições políticas, mas como se pode pensar que elas tenham se originado para que possam ser consideradas legítimas ou para que possam se legitimar. O esquema do contrato pode ou não se aplicar às instituições efetivas, legitimando-as ou não. Seja lá como for, o importante é que o esquema de legitimação não é retirado de uma descrição das instituições concretas e históricas, mas da ideia de contrato tomada como um *ens fictionis*, um ente fictício. Dizer que o contrato é um *ens fictionis* não implica dizer que ele é irreal, mas que goza de uma realidade própria, que é a realidade jurídica enquanto pertencente ao plano da ideia e do pensamento.

Esse modo de pensar contrasta com um outro, que consiste em retirar da história os princípios normativos da política, tal como faz Cícero, por exemplo. Como os *contratualistas*, Cícero considera que a vida política funda-se sobre o consentimento comum acerca do justo. Segundo ele, "a república é a coisa do povo" e o povo "a reunião de uma multidão de indivíduos associados em virtude de um acordo sobre o direito (*juris consensu*) e de uma comunidade de interesses" (CÍCERO, 2002, I, xxv). A fundação do corpo político é, desse modo, pensada nos termos de um acordo em torno do que é justo. Esse acordo, porém, não tem a forma e a estrutura jurídica de um contrato. Trata-se de um acordo ou consentimento tácito em torno de certos valores e princípios comuns de convivência. Além disso, trata-se de um acordo efetivo e não de um *como se*. Trata-se do acordo que certos homens fizeram em tais e tais circunstâncias históricas, mais precisamente, o acordo que os romanos fizeram no momento da fundação de Roma e os acordos que a este se somaram ao longo da história romana. Pois é Roma, enquanto uma Cidade concreta e histórica, o ponto de partida de Cícero para pensar a política e suas formas de legitimação. O *juris consensus* de que ele nos fala não é, portanto, um *ens fictionis* e não tem a forma jurídica de um contrato.

Também para Maquiavel a história efetiva tem uma importância decisiva. Não só de Roma, mas de todo exemplo histórico ele procura retirar alguma lição, sendo a história importante para ele não apenas porque fornece exemplos e regras para a ação política, mas porque perfaz a substância mesma da política. A política é, para Maquiavel, uma atividade concreta, inserida em circunstâncias

particulares e contingentes, entre as quais se procura ordenar, com maior ou menor sucesso, uma vida comum. Para Maquiavel, como para Cícero, a política tem uma natureza histórica. Pois bem, não é assim que a veem os *contratualistas*.

DU CONTRACT SOCIAL;
OU
PRINCIPES
DU
DROIT POLITIQUE.

PAR J. J. ROUSSEAU,
CITOYEN DE GENEVE.

— *fœderis æquas*
Dicamus leges.
Æneid. XI.

A AMSTERDAM,
Chez MARC MICHEL REY,
MDCCLXII.

Folha de rosto da edição de 1762 de *O contrato social ou Princípios de Direito Político*, de Jean-Jacques Rousseau.

Hobbes, mesmo que profundamente interessado na história, tendo traduzido para o inglês a *História da guerra do Peloponeso,* de Tucídides, e tendo escrito uma história da guerra civil inglesa no *Behemoth*, não pensa que se possa retirar dela o conhecimento da política, muito menos que a política tenha uma natureza histórica. Ele pretende fazer da política uma ciência racional e do corpo político um construto da razão, o que quer dizer que tanto o conhecimento quanto a ação política dependem da percepção de certas relações necessárias e universais entre as ideias, pois é nisso o que consiste a razão, segundo o modelo matemático a partir do qual foi pensada nos quadros do racionalismo cartesiano, com o qual a filosofia de Hobbes manteve estreitas relações. A história não oferece senão relações contingentes e particulares. Dela se podem retirar apenas conjecturas, não uma ciência, que vem a ser um discurso em que se encadeiam proposições segundo relações necessárias.

A matemática é uma ciência exemplar. Nela, parte-se de definições bem construídas das quais se retiram consequências necessárias. Assim, por exemplo, uma figura como o triângulo é definida como uma figura de três ângulos e dessa definição se retira a consequência de que a soma de seus ângulos é 180º (HOBBES, 1974). A conclusão vale necessária e universalmente para todo triângulo porque está analiticamente contida na definição. Do mesmo modo se pode proceder na política, de acordo com Hobbes. Partindo-se do contrato, que é uma forma de definição – a definição da vontade dos contratantes – pode-se retirar dele, como consequência, os direitos e deveres das partes contratantes, analiticamente embutidos nas definições das vontades que compõem o contrato. E, assim como seria uma contradição afirmar que o triângulo tem três ângulos e que a soma de seus ângulos equivale a 70º, é um absurdo declarar a vontade de uma certa maneira e agir de modo contrário às ações que estão imbricadas nessa definição. Hobbes considera que a injustiça, que consiste para ele no não cumprimento dos contratos, é uma forma de contradição lógica. Segundo ele, "assim como se considera absurdo contradizer aquilo que inicialmente se sustentou, assim também no mundo se chama injustiça e injúria desfazer voluntariamente aquilo que inicialmente se tinha feito" (HOBBES, 1974, p. 83).

É enquanto um cálculo racional dessa natureza, um cálculo pelo qual se retiram consequências necessárias de definições previamente assumidas, como se faz na matemática, que Hobbes pensa a política. A política enquanto ciência, cujos princípios ele se pretende o primeiro a expor, consiste no cálculo dos deveres e direitos que se seguem do ato contratual instituidor do corpo político. Trata-se assim de uma ciência que, como as matemáticas, se constrói num espaço lógico, não histórico. Dois e dois são quatro ontem, hoje e sempre. Do

mesmo modo, certos deveres se seguem dos termos de um contrato: *sub specie aeternitatis*.

Pode-se assim conhecer a estrutura jurídico-racional da sociedade política a partir da ideia de como pode ter sido o contrato de sua instituição, de um modo tal que essa estrutura permanece válida e igual a si mesma, independentemente do que os homens tenham feito ou deixado de fazer e de como compreendam os princípios e as razões que os engajam na vida política. Sejam quais forem de fato as motivações dos homens, seja lá como tenham se constituído as relações de poder entre eles, o contrato permite pensar, independentemente de qualquer experiência empírica e qualquer saber histórico, quais deveriam ter sido essas motivações e como devem ser essas relações. Eis a natureza do contrato enquanto uma realidade de pensamento e um ente de razão.

Mas isso que se aplica a Hobbes aplica-se de maneira geral ao Contratualismo? Locke parece considerar o contrato de um modo diverso, ao se dedicar a responder longamente, no *Segundo tratado sobre o governo*, duas objeções de ordem histórica, dirigidas por Robert Filmer[4] às suas teses *contratualistas*. Filmer objeta que 1. não se encontram exemplos de homens em estado de natureza; e que 2. todos os homens já nascem sob a vigência de um determinado governo. Em sua resposta, Locke parece considerar o contrato como uma realidade histórica, não como uma ficção jurídica, ao modo de Hobbes.

No entanto, as considerações de Locke sobre a história têm um caráter marginal no argumento contratualista do *Segundo tratado*. Provavelmente os parágrafos em que elas são desenvolvidas (os parágrafos 100 a 122, capítulo VIII) foram escritos e acrescentados posteriormente à composição original da obra, como aponta P. Laslett, seu editor. Elas desempenham um papel polêmico: trata-se de responder a um autor, Filmer, que, tomando o contrato como uma realidade histórica, pensa poder retirar da história argumentos que derrubem a tese *contratualista*. Mas os argumentos históricos que Locke contrapõe aos de Filmer não fazem parte do núcleo do seu próprio argumento a favor do Contratualismo. Que o argumento de Locke não seja fundamentalmente histórico, mostra-o o conteúdo mesmo das suas considerações históricas, no diálogo com Filmer.

Contra a objeção de que não se encontram exemplos de homens do estado de natureza, Locke se refere a Roma e Veneza enquanto dois exemplos históricos da "união de vários homens livres e independentes uns dos outros, entre os quais não havia nenhuma superioridade ou sujeição naturais" (LOCKE, 2005, p. 474). É assim que a literatura republicana que remonta a Cícero trata dos exemplos de Roma e Veneza, como duas repúblicas que se fundaram por meio de um consentimento de seus cidadãos em torno de certas instituições fundamentais,

consentimento este que se supunha ter ocorrido num determinado momento da história. Sendo assim, não há como negar que, antes da fundação dessas repúblicas, o que se tinha (embora não se tenham registros desse momento histórico) eram homens vivendo num estado de natureza. Acrescente-se a isso, diz Locke, os relatos dos viajantes acerca dos habitantes da América, onde, parece, vive-se sem nenhum governo. Locke, porém, apresenta esses exemplos com uma ressalva: "embora um argumento baseado no que foi, em vez de naquilo que deveria por direito ser, não tenha muita força" (LOCKE, 2005, p. 475).

A ressalva é fundamental. Ela dará caução para a concessão que ele fará a seguir a seu adversário, ao admitir que, em boa parte das vezes, os governos tiveram início, não do consentimento expresso, como nos casos das repúblicas supracitadas, mas na autoridade natural do pai (LOCKE, 2005). Essa tese – a tese patriarcalista – é justamente aquela defendida por Filmer em *O Patriarca* e que Locke pretende rebater nos *Dois tratados sobre o governo*. O que Locke concede a Filmer é que os governos podem até efetivamente ter nascido dessa maneira na maior parte das vezes, mas, justamente, essa concessão de ordem histórica não invalida a tese de que o que legitima e funda a autoridade dos primeiros governantes (que, segundo a concessão, provavelmente eram os patriarcas) é o consentimento dos homens que o obedecem, mesmo que estes jamais tenham parado para pensar nas razões pelas quais acataram essa autoridade. O importante é que, se em algum momento vierem a se perguntar por essas razões, como fizeram os ingleses em função da crise de legitimidade que abalou a monarquia inglesa na segunda metade do século XVII, encontrariam no consentimento uma resposta, de modo que um governo historicamente constituído como o de Jaime II, que, na visão de Locke, pretendeu se furtar ao consentimento e fundar sua autoridade alhures, deve ser destituído, como de fato ocorreu na Revolução Gloriosa, o contexto ideológico em que se inscrevem os *Dois tratados*.

Como Hobbes, Locke fundamenta o direito político, não na história, mas na razão, entendida como um conjunto de relações necessárias entre as ideias. É numa relação dessa ordem que consiste para ele o direito natural, na medida em que pode ser conhecido pela razão. Segundo ele, as ideias de *pessoa*, *trabalho* e *propriedade* estão relacionadas entre si de modo a evidenciar que cada um é por natureza proprietário de certos bens. Pois cada homem tem direito sobre a própria pessoa, no sentido de que sua pessoa pertence só a ele e a mais ninguém; logo, cada um tem direito também ao produto do trabalho realizado por sua pessoa, uma vez que, pelo trabalho, mistura-se algo de seu às coisas da natureza, que são assim transformadas em sua propriedade (LOCKE, 2005). O direito à propriedade é nessa medida estabelecido pela simples consideração das relações internas existentes entre as ideias de *pessoa*, *trabalho* e *propriedade*, relações tão

necessárias quanto 2 e 2 são 4. Também para Locke as relações matemáticas são modelo de racionalidade. E, na medida em que obedece a esse modelo, o direito natural pode ser perfeitamente estabelecido e conhecido pela razão.

É para assegurar esse direito que, segundo Locke, os homens instituem o governo civil. Pois, se no início da história, sem que fosse preciso a mediação de nenhum governo, a propriedade de cada um era respeitada e o direito natural se mostrava suficiente para regular a vida em comum dos homens, com o tempo, conforme as relações de propriedade foram se tornando mais complexas e controvérsias surgiram a seu respeito, foi preciso criar um governo que as regulasse, garantindo que se dessem em conformidade com o direito natural. É assim que Locke, como Hobbes, pensa o contrato: como um *ens fictionis* – tudo se passa como se os homens tivessem instituído o governo visando garantir o direito à propriedade. Mas, à diferença de Hobbes, Locke estabelece uma relação entre essa ficção e a história da humanidade, pois é, segundo ele, num certo momento da história, no momento em que as relações de propriedade atingiram um determinado grau de complexidade, que os homens se viram na necessidade de pensar suas relações recíprocas a partir do conhecimento das relações racionais que perfazem o direito natural e político.

O mesmo ocorre em Rousseau, para quem igualmente importa relacionar o esquema racional do contrato aos fatos da história humana, procurando identificar na história as razões pelas quais os homens devem pensar e normatizar suas relações políticas segundo a ideia do contrato. Pode-se dizer que para Locke e Rousseau o contrato, guardando seu estatuto de ente fictício, está numa certa relação com a história. A diferença está em que, para Locke, a referência ao contrato permite aos homens reencontrar a racionalidade perdida de suas relações primitivas, enquanto para Rousseau, a referência ao contrato é o que permite instaurar a racionalidade e a moralidade que as relações humanas nunca tiveram e que só podem ter, como veremos, por meio do contrato.

No *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, Rousseau conta a história da humanidade nos termos de uma sucessão de acasos, de eventos que não podem ser compreendidos como se tivessem sido conduzidos pela vontade e pela razão humana, na medida em que são contrários ao que se pode pensar ser essa vontade. Que homem pôde querer se pôr sob grilhões e perder sua liberdade, que é o que Rousseau entende que os homens fizeram ao se submeterem aos governos efetivamente existentes? “Os homens nasceram livres e por toda parte se veem sob grilhões” (ROUSSEAU, 2006, I, 1). Sendo assim, entendendo-se a história da formação dos governos nos termos da história da dominação e da desigualdade entre os homens, a história não é e nunca foi racional. Racional é a sociedade que os homens podem formar em acordo com as suas vontades, que é precisamente o que se pretende descrever por referência à noção de contrato.

A perspectiva adotada por Rousseau o leva a estabelecer quase que uma incompatibilidade entre a história efetiva e a ideia do contrato. Pois a história não caminha para se ajustar ao esquema jurídico do contrato. Fazer esse ajuste seria como trocar os trilhos sobre os quais corre o carro da história com ele em andamento, um problema que não se coloca para Hobbes e Locke, para os quais a estrutura jurídica e a-histórica do contrato se aplica, sem resistências, às relações históricas e efetivas. Para Rousseau, porém, essa aplicação resta problemática, um problema que será depois explorado por Kant, ao fazer do contrato uma ideia reguladora, que os homens devem manter no horizonte, como um fim a que buscam e para o qual dirigem as suas ações, ainda que talvez jamais venham a alcançá-lo. O que importa do ponto de vista kantiano não é resolver como afinal se pode conformar a história ao direito deduzido da ideia do contrato, mas que essa ideia ofereça princípios normativos para a ação política.

Eis então o que está em jogo na sintaxe contratualista: o contrato é um esquema jurídico que, aplicado às relações de poder entre os homens, permite legitimá-las e racionalizá-las. No entanto, quando se fala em Contratualismo, não se pensa apenas nessa sintaxe comum às filosofias de Hobbes, Locke e Rousseau. Pensa-se também no debate vivo e pungente que se estabeleceu entre elas, um debate curioso já que os chamados *contratualistas* não se reconhecem enquanto grupo, não se filiam explicitamente uns ao outros, mas, ao contrário, fazem uso de uma mesma sintaxe para se criticarem uns aos outros.

Locke não cita nominalmente Hobbes, que não é o seu interlocutor privilegiado, e sim Filmer, nos *Dois Tratados*. Mas, evidentemente, a obra de Hobbes está no subsolo dessa obra, não apenas por causa da sintaxe contratualista, mas porque, assim como às teses realistas de Filmer, com ela também se rebate as de Hobbes. Na discussão constitucional que dividiu a Inglaterra em dois partidos, o partido do Rei e o do Parlamento, Hobbes e Filmer estão do lado do Rei (ainda que por caminhos muito diversos), Locke está do lado do Parlamento. Locke e Hobbes são, assim, inimigos políticos. Rousseau, por sua vez, critica explicitamente a concepção hobbesiana do estado de natureza (ROUSSEAU, 2005) e se refere ao pacto tal como concebido por Hobbes – o pacto pelo qual se institui um governo tendo em vista a segurança no gozo da propriedade – como um passo na história da desigualdade, pelo qual os ricos fizeram de uma usurpação (a propriedade) um direito, e deste direito um instrumento de sujeição dos pobres (ROUSSEAU, 2005). Com isso, Rousseau não apenas critica Hobbes, como põe em cheque a tese lockeana de que a propriedade é um direito natural. O quanto não teria ganho a humanidade, raciocina ele, se os homens não tivessem aceito o ato pelo qual alguém "tendo cercado um terreno, atreveu-se a dizer: isso é meu" (ROUSSEAU, 2005, p. 203).

Pode-se dizer que à mesma sintaxe correspondem diferentes orientações políticas entre os expoentes do Contratualismo (BOBBIO; MATTEUCCI;

PASQUINO, 2010). Porém, mais importante do que reconhecer que do Contratualismo se fizeram diferentes usos políticos é perceber que o que chamamos de Contratualismo se consolidou na forma de um debate real e concreto, que o Contratualismo não é, portanto, uma posição abstrata, estanque, à qual podemos aderir de um ponto vista filosófico e politicamente neutros, mas certo fundo comum a determinadas teorias políticas, que travaram um rico debate entre si e se contrapuseram umas às outras.

Ou seja, cabe olhar para o Contratualismo menos como um rótulo aderente às filosofias que partilham da ideia do contrato e mais como um termo que designa certa discussão levada a cabo por determinados pensadores dos séculos XVII e XVIII em torno do conteúdo jurídico-racional da política. Neste, como em tantos outros debates da história da filosofia, o sentido dos termos não é unívoco. Não apenas o termo *contrato* altera significativamente de função e sentido, como também outras noções fundamentais a ele correlatas, como *vontade*, *liberdade*, *direito*, bem como a própria *política*. Daí por que convenha por vezes colocar os "ismos" de lado para observar como o seu conteúdo se constrói a partir das filosofias que o animam. Assim, tendo falado da sintaxe comum aos *contratualistas,* tratemos agora, na medida do possível, desse debate que os une num feixe de remissões recíprocas e distorções de sentido.

***

Uma tese fundamental do Contratualismo de Hobbes é a de que o contrato só é capaz de fundar o corpo político enquanto um sistema de direitos e deveres, se for sustentado por um poder soberano. Esse poder dá caução ao contrato, que só é válido na condição de haver esse poder. Hobbes retira essa conclusão de uma teoria geral do contrato, exposta no cap. XIV do *Leviatã*.

Segundo a definição de Hobbes, o contrato é um ato voluntário pelo qual se efetua uma transferência mútua de direito (HOBBES, 1974). Dizer que o contrato é um ato voluntário significa dizer que se espera dele algum bem, já que um ato voluntário se define, precisamente, por ser um ato pelo qual se visa a um bem. Isso significa que um contrato do qual não se pode esperar nenhum bem não é um contrato, e mesmo que ele tenha sido celebrado, as palavras que o celebram são ocas e não criam obrigação: o contrato é nulo. Desse modo,

> "[...] ninguém pode renunciar ao direito de resistir a quem o ataque pela força para tirar-lhe a vida, dado que é impossível admitir que por meio disso vise algum benefício próprio" (HOBBES, 1974, p. 84).

Pela mesma razão, "quando se faz um pacto em que ninguém cumpre imediatamente sua parte e uns confiam nos outros (...), qualquer suspeita razoável torna nulo esse pacto" (HOBBES, 1974, p. 86). A razão está em que ninguém pode esperar algum benefício em celebrar um contrato sem garantia de reciprocidade. Donde nenhum contrato é válido sem a garantia de que o outro

cumprirá a sua parte.

Hobbes acrescenta a essas teses retiradas de uma teoria do contrato a tese de que, no estado de natureza, antes da instituição de um governo comum, os homens têm boas razões para desconfiarem uns dos outros. A função do governo, ou, mais precisamente, do poder do Estado é garantir que as partes cumpram os contratos, coagindo "aqueles que de outra maneira violariam a sua fé" (HOBBES, 1974, p. 86). Dessa maneira, o poder do Estado se apresenta como condição da validade dos contratos. Servindo de fiador aos contratos, ele confere validade a esses atos que, de outro modo, não poderiam ser pensados como voluntários, não instituindo obrigação e não passando de um amontoado de palavras, proferidas em vão. Um contrato nessas condições seria como uma má definição da vontade, da qual não se pode retirar analiticamente nenhuma obrigação como consequência.

Assim, os contratos só instituem obrigações no interior do Estado, em virtude do seu poder de coação. Hobbes encontra uma bela fórmula para exprimir essa ideia – *os pactos, sem a espada, não passam de conversa fiada*[5] – e retira daí a justificativa para o contrato político: ele é o contrato por meio do qual se institui o poder que dá caução aos contratos celebrados, validando-os e possibilitando a criação de vínculos jurídicos e obrigações a partir das quais os homens passam a regular a sua conduta. Assim, se os homens têm interesse em fazer contratos – e Hobbes argumenta que os homens têm esse interesse, pois fazer contratos é a condição da paz, que a todos interessa – então, têm interesse em criar esse poder.

Esse poder é criado pelo contrato político, o contrato dos contratos, o contrato que institui a condição de validade de todos os contratos e de si mesmo, formulado por Hobbes nos seguintes termos:

> "[...] é como se cada homem dissesse a cada homem: cedo e transfiro meu direito de governar-me a mim mesmo a esse homem ou a esta assembleia de homens, com a condição de transferires a ele teu direito, autorizando de maneira semelhante todas as suas ações" (HOBBES, 1974, p. 109).

Há muitos elementos nessa formulação que merecem comentário. Ressaltemos dois. Primeiro, a ideia de que o contrato se dá nos termos de um contrato de autorização (ideia que não está presente nas obras políticas de Hobbes anteriores ao *Leviatã*). Autorizar ou conferir autoridade é conferir o direito de praticar determinadas ações (HOBBES, 1974). Hobbes entende que por meio desse ato de autorização os cidadãos de um Estado reconhecem as ações da autoridade assim constituída como se fossem suas. Nesse sentido, essa autoridade os representa. É por meio da unidade do representante, e não dos representados, que são muitos e diversos, que o corpo político adquire unidade e identidade. A instituição de uma instância representante equivale, portanto, à instituição do corpo político.

Folha de rosto da edição de 1651 de *O Leviatã*, de Thomas Hobbes.

No caso da autoridade política, confere-se a ela – esse é o segundo ponto que queremos ressaltar – o direito de praticar " *todas* as suas ações". Trata-se assim de uma autoridade absoluta, o que significa que não se pode negar ao Estado ou àqueles que detêm a sua pessoa o direito de praticar seja lá que ação entender por bem praticar. Além de uma autoridade absoluta, e por isso mesmo, o Estado detém um poder soberano, ou seja, um poder que está acima de todos os outros, na medida em que pode contar com "a força e o recurso de todos" (HOBBES, 1974, p. 110).

Hobbes põe a noção de contrato a serviço de uma justificação da soberania do Estado, fazendo derivar dos termos do contrato acima mencionados os direitos absolutos da soberania. Quando a multidão reunida pactua de modo a ceder a um homem ou assembleia de homens o direito de representá-la, ou, o que dá no mesmo, quando autoriza todos os atos desse homem ou assembleia como se fossem seus, ela está, por este mesmo ato, reconhecendo que este poder não pode: 1. ser transferido para outrem sem seu consentimento; 2. ser confiscado; 3. ser protestado pela minoria uma vez tendo sido declarado pela maioria; 4. ser acusado de injúria; 5. ser punido. No conjunto, tais direitos conferem ao poder político um caráter absoluto, posto que juridicamente incontestável, no que concerne ao direito de exercer todos os seus atos. O Estado é esse poder soberano e absoluto na medida em que instituído por e derivado do contrato.

Desse modo, o poder do Estado, ao mesmo tempo que é criado juridicamente por contrato, é condição de todo contrato e do próprio contrato que o cria. Ou seja, o campo jurídico em que consiste o Estado, o conjunto de deveres e obrigações criados pelo pacto político pelo qual a multidão se unifica num corpo político, é sustentado politicamente pelo poder do Estado. Fora do Estado não há obrigações em sentido próprio, pois estas são consequências de contratos e não há contratos onde não houver Estado. Assim, pode-se dizer que o direito (tomado aqui em sentido amplo, não apenas como um sistema de normas positivas, mas como os parâmetros, seja lá qual for sua natureza, pelos quais se faz a partilha entre o legítimo e o ilegítimo) é fundado politicamente.

Locke, por sua vez, emprega o argumento contratualista para definir de uma maneira radicalmente diferente a relação entre o poder político e o direito. Pois há, para ele, um padrão natural de legitimidade, anterior à instituição do poder político e a todo contrato, que é a lei natural. Hobbes também fala em lei natural, mas como um conjunto de preceitos da razão – dentre os quais os principais são procurar a paz, fazer e cumprir contratos – que não obrigam propriamente, mas aconselham a adotar certa conduta. Para Locke, contudo, a lei natural, não sendo apenas um preceito da razão, mas um mandamento de Deus, obriga em sentido estrito. Da lei natural se derivam as obrigações de constituir propriedade pelo trabalho e respeitar as propriedades assim constituídas.

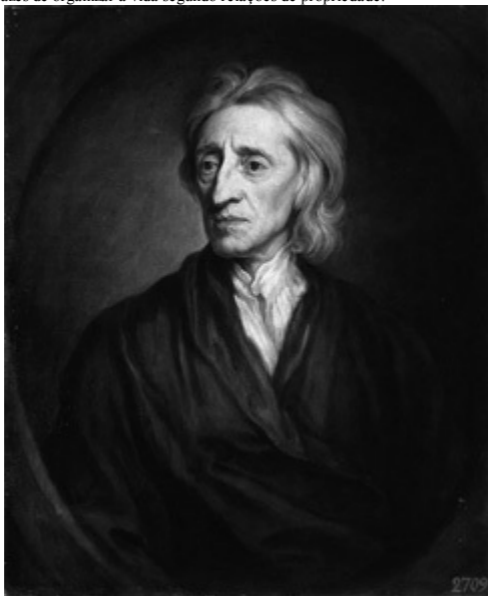
Para Locke, assim como para Hobbes, certo conteúdo só constitui obrigação,

se ao seu não cumprimento estiver associada uma punição. Daí por que Hobbes diga que os tais preceitos da razão que ele denomina lei natural não constituem propriamente obrigação, salvo se forem considerados a palavra de Deus (HOBBES, 1974), posto que Deus tem direito de mando sobre os homens, na medida em que tem o poder de punir os que não lhe obedecem. Mas Hobbes não parece querer se comprometer com essa tese, deixando em aberto a questão de saber se os preceitos da razão são ou não mandamentos de Deus. Locke, ao contrário, se esforça por mostrar que as leis de natureza que determinam a constituição da propriedade é um mandamento de Deus, o que para ele é uma forma de mostrar que elas constituem obrigação e que há, portanto, contrariamente ao que diz Hobbes, obrigações naturais e pré-contratuais. Isso é importante porque, como veremos, nesse caso, a lei natural pode servir como princípio de limitação do poder político, o que ela não é para Hobbes.

O poder de punição que sustenta as obrigações naturais não é para Locke apenas o poder de Deus, mas também o poder de todo e qualquer homem, que detém, segundo ele, o poder executivo da lei de natureza, ali onde nenhum governo foi instituído. "Cada um tem o direito de punir os transgressores da [lei de natureza] em tal grau que impeça sua violação" (LOCKE, 2005, p. 385). Tem de ser assim; do contrário, raciocina Locke, a lei de natureza seria vã. A ideia é que toda lei implica obrigação e toda obrigação implica o poder de fazê-la valer. Deus consiste nesse poder no que se refere à lei natural, mas este não é um poder com o qual se possa contar nesse mundo. Assim, Locke dirá que a lei de natureza obriga antes mesmo da instituição do poder político, porque todo homem tem por natureza o poder de sua execução, ou seja, o poder de punir seus transgressores.

Seria certamente incorreto dizer que, ao conferir a cada homem o poder executivo da lei de natureza, Locke estivesse pensando em Hobbes e que visasse a responder a tese hobbesiana de que não há em sentido próprio obrigações naturais. Mas o fato é que este é um passo importante na argumentação de Locke para que ele possa dizer, contrariamente a Hobbes, que há obrigações naturais em sentido próprio. A lei natural obriga no estado de natureza porque o seu desrespeito não resta impune – e não apenas porque Deus punirá seus transgressores no momento do juízo final, mas porque os homens, em cujas mãos se depositam a responsabilidade de sua execução, também punirão seus transgressores. A lei de natureza não depende, portanto, do poder político para obrigar e regular as relações entre os homens neste mundo.

Assim, há, para Locke, antes mesmo da constituição do corpo político, um conjunto de deveres e obrigações que vinculam os homens uns aos outros, não ainda numa sociedade política, mas no que ele denomina uma "comunidade natural". O estado de natureza não é desse modo um estado de dispersão, mas um estado em que os homens estão naturalmente ligados uns aos outros pelos vínculos racionais do direito natural. Todo homem pode conhecer, pelo uso da

razão, o dever de constituir e respeitar a propriedade. Esse reconhecimento vincula os homens uns aos outros numa série de relações de propriedade, relações estas que não apenas são relações jurídicas (relações de direito e dever), como econômicas, relações de trabalho e de produção de bens. Esses vínculos econômicos e jurídicos (e, todavia, não políticos), são os vínculos dos homens na comunidade natural a que pertencem enquanto seres de razão, capazes de organizar a vida segundo relações de propriedade.

Retrato de John Locke, por Sir Godfrey Kneller, 1697. State Hermitage Museum, São Petersburgo.

O contrato político não cria, portanto, para Locke, como para Hobbes, os

laços de dever e obrigação. Sua função é outra: a de evitar que esses laços, existentes no âmbito da natureza, deixem de ser aqueles pelos quais os homens se pautam em suas relações recíprocas, o que ocorre quando o estado de natureza se degenera num estado de guerra, quando as relações entre os homens deixam de ser relações de direito e dever, pautadas pela lei natural, para se tornarem relações de puro poder. Ao mencionar o estado de guerra e ao dizer que evitá-lo "é a grande razão pela qual os homens se unem em sociedade e abandonam o estado de natureza" (LOCKE, 2005, p. 400), o autor está evidentemente em diálogo com Hobbes.

Hobbes entende que o estado de guerra é o estado em que os homens naturalmente se encontram em virtude da ausência de restrições naturais, não contratuais, ao uso do seu poder. Segundo Hobbes, todo homem possui por natureza o direito ou a liberdade "de usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida" (HOBBES, 1974, p. 82). Isso significa que os homens não têm nenhuma garantia de que os outros não usarão do seu poder de modo a lhe fazer obstáculo ou a impedir que realizem os seus fins, dentre os quais o principal é a preservação de sua vida e natureza. Na ausência dessa garantia consiste precisamente a condição de guerra, caracterizada por Hobbes como uma condição na qual os homens não podem contar senão com o próprio poder para se garantir na eventualidade de os outros usarem seu poder contra ele. A solução para essa situação já sabemos qual é: fazer contratos e criar obrigações que limitem o direito ao uso do poder, para o que se requer a instituição do poder do Estado.

Locke entende de outro modo o estado de guerra. Para ele, os homens não têm direito a usar o próprio poder como quiserem no estado de natureza, mas apenas o direito de usar do seu poder em acordo com a lei natural e de modo a fazê-la valer diante de seus transgressores. Assim, o que ocasiona o estado de guerra não é o direito dos homens a usar do seu poder sem restrições, mas o fato de que as restrições naturais ao uso do poder possam ser transgredidas. É a transgressão da lei natural, a transgressão dos laços de dever, e não a ausência deles, o que coloca os homens em estado de guerra uns com os outros.

Segundo Locke, os transgressores indicam pela sua transgressão que não

> "[...] estão submetidos à lei comum da razão e não têm outra regra que não a da força e da violência, e, portanto, podem ser tratados como animais de presas, criaturas perigosas e nocivas que seguramente nos destruirão se cairmos no seu poder" (LOCKE, 2005, p. 396).

Ou seja, a transgressão da lei natural cria uma situação em que os vínculos de dever e obrigação estabelecidos por ela são justificadamente substituídos por relações de puro poder e violência. O transgressor trocou um vínculo pelo outro, justificando que os outros façam o mesmo com relação a ele. Com isso, a

condição natural, que é, para Locke, uma condição em que os homens estão ligados uns aos outros numa comunidade natural por uma série de vínculos jurídicos e econômicos, se degenera numa condição de guerra.

Para evitar essa consequência, os homens instituirão por contrato o governo civil, a quem confiam o poder executivo da lei de natureza. Mas, nesse caso, o poder civil não se apresenta, como em Hobbes, como a condição dos vínculos de direito e dever que se colocam no lugar das relações naturais de poder e violência, mas como o poder executivo de um conjunto de vínculos de direito e dever que preexistem a sua instituição e contra os quais esse poder não pode agir sem que se coloque, ele mesmo, em estado de guerra com os seus súditos, justificando que contra ele se use da violência. Ou seja, a lei natural será, para Locke, um instrumento de limitação do poder político: cabe a ele executá-la e se de algum modo trair a confiança nele depositada, se agir contrariamente à lei de natureza, deverá ser destituído. Locke, portanto, usou da ideia do contrato para definir em termos completamente diferentes de Hobbes a relação entre o poder civil e o direito.

Para Rousseau, em contrapartida, todo direito é político e convencional, todas as maneiras de fazer a partilha entre o legítimo e o ilegítimo são positivas e instituídas, como para Hobbes. Por natureza, isto é, antes de qualquer instituição humana, não há direito, ou seja, não há leis, deveres e obrigações. Mesmo porque os homens não dispõem naturalmente das luzes, isto é, do entendimento e razão necessários para guiar sua conduta por princípios normativos dessa ordem. Esse entendimento é ele mesmo adquirido – e não por todos os homens – ao longo da história. Assim, na origem, no ponto zero da história (que é como Rousseau compreende a noção de natureza), as relações humanas não são reguladas por princípios normativos, e os filósofos que, como Locke, identificaram tais princípios na natureza, na forma de uma lei natural, passaram muito longe de compreender no que consiste a natureza do homem.

Não se vá, porém, retirar daí, isto é, do fato de que não há por natureza princípios normativos, a consequência retirada por Hobbes de que as relações naturais entre os homens tendem, portanto, à guerra e à disputa constante pelo poder. Não há direito ou lei natural, como quis Locke. Mas disso não se segue que a natureza nos impulsione a criá-lo, como quis Hobbes. Por natureza, os homens não precisam de um sistema normativo para regular suas relações recíprocas. Seus sentimentos naturais são suficientes para engajá-los numa vida tranquila e pacífica. No seu instinto, o homem encontra o que precisa para garantir a sobrevivência. Suas paixões são simples e fáceis de satisfazer e os sentimentos tenros que nutrem pelos seus semelhantes garantem que a convivência seja pacífica. Ou seja, o estado de natureza é um estado em que as relações entre os homens, não sendo jurídicas, mas puramente passionais e afetivas, encontram-se a despeito disso muito bem reguladas e equilibradas. Isso quer dizer que Rousseau

deverá fornecer outras razões, que não as de Hobbes, para justificar a instituição do corpo político pelo ato contratual.

Seja como for, como em Hobbes, e à diferença de Locke, para Rousseau o direito é criado no momento da instituição do corpo político. Ele é instituído por contrato e é coextensivo ao Estado. Mais precisamente, como em Hobbes, o direito funda-se para Rousseau sobre o poder soberano do Estado. A soberania é a pessoa pública do Estado considerada enquanto uma potência ativa, o poder de fazer e impor leis, que, estando acima dos indivíduos, submete-os às decisões coletivas. Sem ela, o direito não dispõe de autoridade e capacidade de se impor.

Mais que isso: sem ela, o direito nem sequer existe. Pois todo direito é direito legítimo e o direito só é legítimo se for a expressão da vontade geral ou coletiva, posta acima das vontades individuais. Às decisões dessa vontade os indivíduos se entregam inteiramente, por meio do contrato. E porque essa alienação se faz sem reserva "a união é tão perfeita quanto possível", não restando nenhum poder individual de fora da soberania que a ela pudesse se contrapor. A soberania retira daí não apenas a força com que aplica o direito, como o princípio a partir do qual o cria, não havendo direito senão o que é posto por ela.

Mas se, como Hobbes, Rousseau reporta o direito à soberania, ele o faz de uma forma muito particular, de maneira a circunscrever com precisão cirúrgica o campo em que o poder soberano se exerce com legitimidade. "O soberano, só pelo fato de sê-lo, é sempre tudo aquilo que deve ser" (ROUSSEAU, 2006, p. 24), escreve Rousseau, num modo de dizer que a soberania se confunde com o próprio direito e que todos os seus atos são legítimos. No entanto, nem todo ato de governo pode ser entendido como um ato da soberania, isto é, como o ato de uma vontade coletiva. É o que ocorre toda vez que as ações do governo exprimem um interesse particular. A noção de contrato circunscreve assim o campo de legitimação das ações políticas, não porque limite o exercício da soberania submetendo-a a uma lei superior aos seus decretos, mas porque determina o que pode e o que não pode ser considerado atos da soberania.

Segundo Rousseau, o problema fundamental do contrato é o de como formar um corpo político sem dominação, como encontrar uma forma de associação que não envolva a submissão da vontade de uns à vontade de outros.

> "Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja com toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedeça, contudo, a si mesmo e permaneça tão livre quanto antes: esse é o problema fundamental cuja solução é fornecida pelo contrato social" (ROUSSEAU, 2006, p. 21).

Assim, busca-se pelo recurso à ideia de contrato uma forma de associação que não envolva e que venha mesmo a expurgar a dominação. É precisamente isso o que fará o contrato, pensado nos termos de um ato pelo qual os indivíduos se dão inteiramente à comunidade e não se submetem senão à vontade coletiva

que deste ato se origina. Submeter-se ao coletivo não é o mesmo que se submeter à vontade de um ou mais indivíduos. "Cada um, dando-se a todos, não se dá a ninguém" (ROUSSEAU, 2006, p. 21). Ao submeter-se ao coletivo cada indivíduo não obedece senão a si mesmo, enquanto membro do corpo soberano que quer a vontade geral.

Trata-se com isso de criticar o modo como Hobbes e Locke, entre outros, pensaram a formação do corpo político: como um pacto de submissão da própria vontade à vontade do governante ou da maioria. Todo o raciocínio político de Rousseau parte da constatação de que a dominação é um fato. Ela é, segundo a história narrada no *Discurso sobre a desigualdade*, o estágio mais avançado da desigualdade, quando a desigualdade de bens e reputação, que se estabeleceu entre os homens ao longo de um lento e gradual processo histórico, engendrou, em outro capítulo dessa história, a desigualdade entre governantes e governados. Trata-se, contudo, de mostrar que, se relações desse tipo de fato se estabeleceram na história, nem por isso podem ser consideradas legítimas. Antes disso, todo o esforço de Rousseau vai no sentido de mostrar que a dominação é um fato contrário à razão.

É pela medida do contrato que Rousseau pode fazer essa afirmação. Se o corpo político tem origem num contrato, tal como sustentam seus interlocutores, se ele é instituído por um ato voluntário dessa natureza, sua instituição tem que estar em acordo com a vontade que o estabelece. Ora, a vontade do homem não pode ser pensada como vontade de submissão à vontade de outrem. Que razões os homens teriam para isso? É como um meio de dramatizar essa questão sem resposta que Rousseau descreve a condição original da humanidade como uma condição de independência recíproca e plena satisfação. Que razão o homem teria para ter deixado essa situação em favor de outra em que perdeu sua independência? Nenhuma. A história da dominação não pode, portanto, ser contada nos termos de uma história conduzida pela vontade humana. Nesse sentido, ela é irracional.

A ideia do contrato, por outro lado, oferece a solução do problema. Ela indica o que deve ser o corpo político para que se coloque em conformidade com a vontade humana, entendida como a fonte de todo o direito. Ele tem de ser tal como se tivesse sido formado pelo ato de alienação total dos indivíduos ao corpo coletivo. Só assim a formação desse corpo não envolve dominação e pode ser pensada como tendo sido formada pela vontade dos homens. Só assim ela é racional.

Assim, de um lado há a história da desigualdade e da dominação, que é alheia ao direito e da qual não brota nenhum poder legítimo. Tudo o que há nessa história são relações de força, e a força, insiste Rousseau, não cria o direito. Do outro lado, há a ideia de contrato, pensada a partir da vontade humana, que, esta sim, cria o direito. Mas por isso mesmo essa instituição não pode ser qualquer

uma. Ela obedece a uma regra: ela tem que poder ser pensada como o produto da vontade dos homens.

Assim, embora instituído, o direito tem um fundamento natural, que é a vontade. O que vem a ser essa vontade é algo que só se pode vislumbrar por um esforço de abstração de tudo o que o homem acrescentou à sua condição original, pelo que se transformou a ponto de quase chegar a esquecer sua natureza. "É essa ignorância da natureza do homem que lança tanta incerteza e obscuridade na verdadeira noção de direito natural" (ROUSSEAU, 2005, p. 152). O direito natural não se expressa na forma de uma lei de natureza. Nem por isso é uma noção dispensável. Pois o direito funda-se na vontade do homem tal como pensada a partir da natureza, como a vontade pela qual o homem teria deixado sua condição natural por uma condição política. Essa vontade é definida pela negativa no *Discurso sobre a desigualdade*: trata-se da vontade de não se deixar dominar. Se o homem não goza mais de sua liberdade natural, se ele se interessa pelos bens da civilização e não mais pode viver sem eles, se já não pode mais se desfazer dos vínculos que os prendem aos outros homens numa vida civilizada, trata-se então de saber quais podem ser as instituições dessa vida comum, tal que possam concordar com a vontade humana. Eis o problema fundamental que o contrato tem de resolver.

Ao fundar o direito na vontade e ao procurar determinar o que seria a natureza dessa vontade, Rousseau busca na natureza um princípio de legitimação do direito político. Nisso, alinha-se a Locke contra a tese hobbesiana de que por natureza todas as ações são legítimas. Vê-se assim que nossos autores têm posições divergentes sobre a relação entre direito, política e história e que o Contratualismo não é, portanto, uma teoria unívoca, mas um diálogo em aberto sobre o sentido dessas relações.

Bibliografia

BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N.; PASQUINO, G. (ed.). *Dicionário de política*. Brasília: UnB, 2010. v. 1.

CÍCERO, M. T. *La republique*. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FRATESCHI, Y. Hobbes e a instituição do Estado. In: BERLENDIS, V. *Filósofos na sala de aula*. São Paulo: Berlendis & Vertecchia, 2007.

_______. *A física da política*: Hobbes contra Aristóteles. Campinas: Ed. Unicamp, 2008.

HOBBES, T. Leviatã. In: *Hobbes*. São Paulo: Abril, 1974. (Os Pensadores.)

HUME, D. Ensaios morais, políticos e literários. In: *Hume*. São Paulo: Abril, 1973. (Os Pensadores.)

LIMONGI, M. I. M. P. *Hobbes*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002. (Filosofia Passo a Passo.)

_______. *O homem excêntrico*: paixões e virtudes em Thomas Hobbes. São Paulo: Loyola, 2009.

LOCKE, J. *Dois tratados sobre o governo*. Editado por Peter Laslett. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PASCAL, B. *Pensamentos sobre a política*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

RAWLS, J. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

RIBEIRO, R. J. *Ao leitor sem medo*: Hobbes escrevendo contra seu tempo. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.

ROUSSEAU, J.-J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_______. *O contrato social*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

SALINAS FORTES, L. R. *Rousseau*: da teoria à prática. São Paulo: Ática, 1976.

_______. *Rousseau*: o bom selvagem. São Paulo: FTD, 1989.

STAROBINSKI, J. *Jean-Jacques Rousseau*: a transparência e o obstáculo. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

Créditos das imagens

– Maurice Quentin de La Tour
– Reprodução
– Reprodução
– Sir Godfrey Kneller

1. Por exemplo, Pascal (1994).

2. Por exemplo, “Do contrato original” (Hume, 1973).

3. Por exemplo, Foucault (2005).

4. Robert Filmer é autor de *O Patriarca, ou o poder natural dos reis*, obra que Locke se dedica a refutar no primeiro dos *Dois tratados sobre o governo*.

5. Segundo a sugestão de tradução de Bento Prado Jr., mantendo a rima do original: “Convenants, without the sword, are but words” (*Leviathan*, London: Penguin Books, 1981 p. 223).

O Liberalismo Clássico

Ari Ricardo Tank Brito

Introdução: a origem e permanência das ideias liberais

O Liberalismo continua na ordem do dia? A resposta, depois de um longo período de incerteza, só pode ser positiva. As questões ainda prementes sobre liberdades, direitos civis, separação entre os poderes cada vez mais parecem que devem ser, e estão sendo, respondidas de um modo liberal. Tal não deve ser uma surpresa para ninguém: o mundo é como é hoje em dia basicamente devido ao aparecimento, desenvolvimento e aplicação de ideias liberais, e pelas oposições a elas: foi do assim chamado Liberalismo clássico que as concepções atuais do que vem a ser uma vida social e política se originaram e se desenvolveram, muitas vezes por direções que os pensadores responsáveis pelo estabelecimento das principais ideias liberais nunca imaginaram que tomariam. Isso explica, de uma só vez, duas características do pensamento político (e econômico) liberal clássico que, de imediato, chamam a atenção: a sua proximidade com as nossas preocupações e, ao mesmo tempo, como estamos distantes deles, isto é, como as mudanças posteriores nos separam desse tipo de pensamento. Essas duas

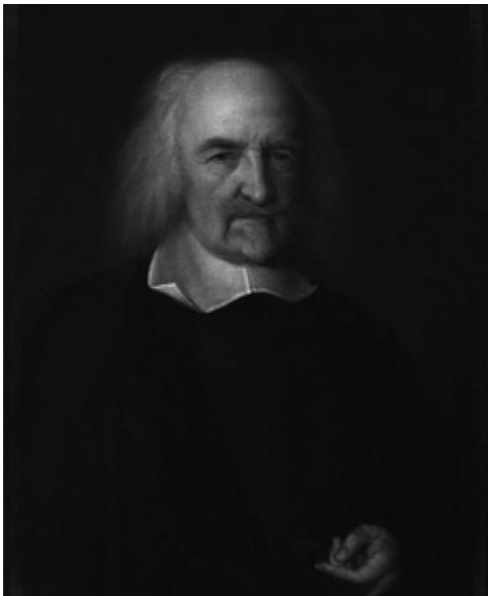
características serão exploradas mais adiante, mostrando como as diferenças e semelhanças nos dão ao mesmo tempo uma visão da atualidade do Liberalismo clássico e do que nos separa dele. As ênfases do Liberalismo clássico incidem, como se sabe, na defesa dos direitos do cidadão à sua vida e sua propriedade, na necessidade da tolerância política e religiosa e na luta por um sistema político que não centralize todo o poder numa só mão. Cada pensador, em cada determinado momento político, privilegiou alguns aspectos do Liberalismo, em detrimento de outros, certamente, mas os três itens arrolados formam como que um padrão geral e praticamente obrigatório que pode ser encontrado no pensamento liberal clássico, e pode ser utilizado para identificar um pensamento como tendo um cunho liberal. Porém, deve-se sempre atentar que do pensamento liberal clássico não deve nunca ser esperado que apresente respostas aos problemas atuais. Muito embora possa haver semelhanças entre as questões de antigamente e as atuais, e muito embora possa ser feito um caminho entre as respostas clássicas e as atuais, esse caminho não é uma rota harmoniosa e sem sobressaltos. Pelo contrário, além de voltas e desvios, há uma interrupção nessa jornada, marcada justamente pela crise do Liberalismo clássico, tão patente no pensamento de John Stuart Mill. O Liberalismo clássico teve sua época e fez sua caminhada. Essa é uma rota que nos levará de Thomas Hobbes, filósofo inglês do século XVII, até Aléxis de Tocqueville, filósofo francês do século XIX, duzentos anos de história que marcam de fato o surgimento de um pensamento político e o seu apogeu.

5.1. Um início perigoso: Hobbes, o *Leviatã* e a segurança de cada um

O filósofo inglês Thomas Hobbes (1588-1679) publicou o *Leviatã, ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*, sua obra mais importante, em 1650 na versão em língua inglesa e 1670 na versão em latim.

Que o primeiro pensador a ser tratado dentro do tema Liberalismo clássico seja alguém que defendeu que o Estado tem todo o poder nas mãos, que o Soberano possa fazer o que lhe der na telha, sem que se possa tugir ou mugir contra as ordens emanadas do Soberano, com uma única e importante exceção, não deixa de parecer paradoxal. Não deve ser surpresa que justamente a exceção indicada seja tida como o bilhete de entrada do pensamento de Hobbes para o rol dos pensadores liberais.

Como vimos no capítulo anterior, Hobbes é um dos defensores da teoria do Contrato social. Para que as bases da vida social e política fossem sólidas e capazes de receber leis seguras, foi proposto que o estado político teve seu início quando um Contrato, ou Pacto, foi acordado entre as pessoas que viviam em um pretendido “estado de natureza”, isto é, sem leis outras que as naturais. Como era a vida nesse estado da natureza, se péssima ou boa, se havia ou não algum tipo de obrigação trazida por algum acordo particular era motivo de disputa entre os

teóricos. No que todos concordavam era que o Pacto entre pessoas livres, e não sujeitas a leis no sentido mais estrito, fez surgir o Estado e suas leis, o Pacto sendo sempre uma concordância livre e mútua de que dali em diante seriam seguidas as leis criadas por um Legislador que, além de fazê-las, teria condições de implementá-las. Quem seria o Legislador, se um ou alguns, não interferia no mais importante: o Legislador faria as leis, e as pessoas, mantidas em vínculo pelo Pacto, as obedeceriam. Quem não o fizesse, seria punido pela aplicação da lei. Na versão de Hobbes, os seres humanos antes do Pacto viviam uma vida curta, sórdida e brutal em um estado de natureza onde a quase única certeza era a de uma morte violenta. Sem que a humanidade carregasse consigo algum tipo de disposição social inata (pelo contrário, *O homem é o lobo do homem*, segundo a frase famosa de Hobbes), somente um Pacto no qual todos se vissem impedidos de atacar uns aos outros poderia ter alguma serventia. O medo da morte violenta leva ao Pacto, esse mesmo medo o mantém e esse mesmo medo, veremos adiante, pode anulá-lo. O Pacto que instaura a Sociedade tem intenções privadas: só depois do Pacto cada um pode começar a se sentir seguro. Não porque promessas foram mutuamente oferecidas, já que promessas podem ser quebradas, mas sim porque a promessa válida do Pacto é a de que cada um vai se despojar do poder próprio que cada ser humano possui de se manter vivo, e entregar esse poder a um Soberano, que passará então a ter, e apenas ele, esse poder de vida e morte. Só o Soberano poderá, de acordo com as leis que ele mesmo proclamará, exercer esse império. O momento do Pacto é o momento da instituição do Soberano, de suas leis, e das armas que garantirão o cumprimento dessas leis. É também o momento da instituição de um corpo político, de uma Comunidade (*Commomwealth*). A partir dessa fundação, as pessoas estarão protegidas umas das outras, sob o amparo das leis vindas do Soberano, e apenas deste. Para Hobbes, não há direitos políticos senão aqueles que as leis concedem e esses, se se quiser evitar a dissolução do corpo político, não vão muito longe. Liberdade mesmo é apenas aquilo que a lei não proíbe. A liberdade negativa de Hobbes está contida na frase: *A liberdade é apenas o silêncio das leis*. A questão seria a de apontar quaisquer limites para a amplitude das leis, mas não os há. De fato, o limite das leis promulgadas pelo Soberano é decidido por este mesmo, tão somente, e apenas o intuito de autoconservação do Soberano é que pode aconselhar até onde ir, em termos de legislação.

Retrato de Thomas Hobbes, por John Michael Wright, 1969-1970. National Portrait Gallery, Londres.

Um sistema desses não parece mostrar nenhum sinal que possa ser colocado sobre a rubrica do Liberalismo. Um Soberano todo-poderoso e cidadãos que não possuem direitos é bem o que se toma por ditadura hoje em dia. E, de fato, o funcionamento do Leviatã preconizado por Hobbes não seria muito liberal, mas o seu fundamento sim. E esse é o xis da questão: Para Hobbes, não há realmente direitos, mas sim poderes. O que o Pacto cria é um Soberano com plenos poderes, que lhe são passados pelos contratantes. Porém, como o motivo do Pacto é, primeiramente, o medo da morte violenta, cada qual conserva para si o

poder de resistir a ela. Dito de outra forma, alguém transfere o seu poder de agir contra os outros para o Soberano, que em troca lhe garante que não usará esse poder contra ele, de forma incoerente, pois se o fizer o Pacto estará anulado. O motivo do Contrato sendo a autoproteção individual de cada um, e não a manutenção de uma Sociedade, pode-se perceber aqui uma ideia tida como liberal, a de que a razão da existência da Sociedade é acima de tudo a manutenção do que é próprio a um ser humano: a sua vida e o que lhe pertence. Vida e propriedades acabam sendo, portanto, não só o motivo para o Pacto (no estado de natureza não havendo garantias para nenhuma delas), mas também a razão de ser do Estado. Se entendermos poderes como direitos, então a razão de ser do Leviatã hobbesiano se enquadra, mesmo que com algumas dificuldades, no Liberalismo, por mais que certas ideias de Hobbes se afastem do ideário Liberal. O Soberano (que, para Hobbes, pode ser um ou muitos, com preferência sendo dada a um só), afinal, pode agir contra os cidadãos, e não há um direito de resistência. Não que não se possa lutar: esse poder nunca pode ser tirado, e diante de uma sentença de morte dada pelo Soberano, o condenado pode fazer o que puder para escapar dela. E não cabe aí nenhuma questão de justo ou injustamente condenado. Já que o Soberano mantém toda a força em suas mãos, e aqui trata-se de força armada, o poder de lutar contra suas ordens é, em situações normais, ínfimo e ineficiente. Quando muitos resistem ordenadamente às ordens do Soberano, está criada uma situação de guerra civil e de dissolução do Corpo Político. Esse o grande medo de Hobbes, o que aliás explica porque seu sistema é tão duro, tão sem "direitos". Mesmo assim, nem por isso deixou Hobbes de colocar como base da existência do Estado o que posteriormente será entendido como direitos mantidos pelo Estado e transformados em sua razão de existir e agir: o direito à vida e à propriedade.

5.2. O caminho para a tolerância: John Locke e a separação dos poderes

O filósofo Inglês John Locke (1632-1704) escreveu muitas obras importantes sobre filosofia, entre as quais o *Ensaio sobre o Entendimento Humano* (1690). Sobre a Filosofia Política sua obra mais importante é *Dois Tratados Sobre o Governo civil,* publicada em 1690.

Se pode haver alguma dúvida a respeito da inclusão do pensamento de Thomas Hobbes entre os autores liberais, já sobre o pensamento de John Locke não paira nenhuma dúvida: com sua obra, Locke de fato inaugura e consolida o pensamento liberal dentro da Filosofia Política. Os grandes temas do Liberalismo, o respeito à vida e à propriedade, a tolerância política e religiosa, a separação dos poderes do Estado, são por ele apresentados e defendidos. Desde então, quando se trata da questão de liberdades civis e políticas, o debate tem como um de seus

polos as ideias defendidas por Locke e seus seguidores.

John Locke, assim como Hobbes, também era um contratualista, isto é, também defendia que um Contrato entre as pessoas havia dado origem ao Estado. Mas, ao contrário deste, Locke pensava que o estado de natureza não era uma situação onde não havia nenhuma lei ou segurança. No estado de natureza vigiam já leis naturais, dadas ao ser humano por Deus, que indicavam, e bem, como se deveria agir e como não. O direito natural indicava que promessas tinham de ser cumpridas, e cada um já tinha direito à sua vida e aos frutos do seu trabalho. A passagem, via Pacto, do estado de natureza para a Sociedade Civil se faz para melhorar e garantir melhor as benesses do Estado de Natureza, sendo, portanto, mais um aperfeiçoamento do que uma ruptura. Os seres humanos, sendo sociáveis por natureza, não precisam de modo nenhum de uma autoridade totalmente separada da Sociedade para viverem em conjunto. A autoridade que o Pacto forma, o Soberano, na verdade se cria apenas e tão somente por meio do consenso dos cidadãos, os quais, sem abdicar nenhum dos direitos que têm por serem humanos, criam um Soberano para melhor fazer vigir as leis, Soberano este que está sobre o controle dos contratantes. O Soberano não pode quebrar as leis que todos fizeram e devem seguir, pois perderá sua legitimidade, se o fizer. Esses dois pontos importantes, o dos direitos naturais (e, portanto, inalienáveis) e a questão da legitimidade do governo, que deve seguir as leis, sem arbitrariedades, estarão sempre na pauta das discussões políticas posteriores, tendo formado parte do ideário liberal por muito tempo.

Na sua principal obra de Filosofia Política, Locke escolheu como o adversário a ser batido não as ideias de Hobbes, mas sim as de uma postura já quase esquecida, a que dava ao governante (o rei, de modo geral) todos os poderes porque este era um sucessor do primeiro homem, Adão. Patriarca da família humana, Adão teria recebido de Deus os poderes para governar sua família, e os governantes futuros teriam os mesmos direitos de Adão, sendo vistos como chefes da família que era o Estado. Essa teoria, chamada de Patriarcalismo, servia na época de Hobbes para defender as pretensões do absolutismo real, a tentativa na realidade bem-sucedida em larga escala dos reis europeus de concentrarem todos os poderes em suas mãos, diminuindo assim com o poder dos senhores feudais (os nobres), que durante muito tempo haviam desafiado o poder dos reis. A crítica ao patriarcalismo ocupa todo o primeiro dos *Dois Tratados sobre o governo*. O adversário é Robert Filmer, autor de *O Patriarca, ou o poder natural dos reis* (1680).

Na Inglaterra de Locke a tentativa de implantar o absolutismo acabou por ser malfadada: o rei da dinastia Stuart, Carlos I, teve sua cabeça decepada, depois de uma longa guerra civil, e o poder passou às mãos de um *comum* (não nobre), Oliver Cromwell, que governou sob o título de Protetor. Com a morte deste e a queda do Protetorado, o filho de Carlos I, então exilado, subiu ao trono como

Carlos II, sem jamais ousar governar tão despoticamente como seu pai havia feito. Em 1685 ascende ao trono inglês o irmão de Carlos II, Jaime II. Esse rei, além de ser suspeito por ser católico, o que era um problema para um país protestante, onde o rei era o chefe oficial da Igreja Anglicana (o que quer dizer: inglesa), ainda por cima tinha ideias absolutistas, que tentou canhestramente implementar. Em 1688, foi também derrubado, numa revolução incruenta chamada de A Revolução Gloriosa: Jaime II fugiu do país e foi sucedido por Guilherme de Orange da Holanda, casado com uma filha de Jaime II. No comboio de navios que levou o novo rei e rainha desde a Holanda para a Inglaterra veio também John Locke, por muitos anos exilado em terras holandesas por motivo de perseguição política.

A nova situação política criada pela Revolução Gloriosa foi vista de maneiras diferentes pelos atores políticos do momento. Ao julgamento de que o rei Jaime havia sido legalmente deposto, e que seu sucessor, apesar de ser marido de uma filha sua, teria sido escolhido como rei pelo povo inglês por meio de seus representantes, o Parlamento (Câmara dos Comuns e Câmara dos Lordes), se contrapunham duas outras visões, a de que o Rei Jaime não poderia nunca ter sido destituído do trono (a visão dos católicos ingleses de modo geral), não importando o que tivesse feito ou planejado fazer, e outra, a da nova corte de nobres e magnatas, a de que a deposição do Rei Jaime fora legítima, mas a subida ao trono de Guilherme tinha se dado de acordo com as leis dinásticas. A primeira visão, que corresponde à do "Rei no Parlamento", acabou sendo a vencedora, com o decorrer do tempo, parece-se muito com as proposições de Locke sobre o poder do Soberano e como esse deve manter sua legitimidade diante de seu povo. Vencedora afinal, mas não parecia tão certa essa vitória depois de Locke ter retornado do seu exílio holandês. Haveria ainda muitos debates pela frente, e Locke, mesmo sendo cauteloso como escritor, não deixou de participar deles.

Como expoente do Liberalismo, Locke deixou sua marca defendendo a responsabilidade do Soberano diante dos súditos. Nem o direito divino dos reis, dado por Deus, nem a visão hobbesiana de um Soberano todo-poderoso feito por Contrato, mas sim um Soberano que é mais um gerente do Estado do que qualquer outra coisa. Um Soberano é importante, na verdade imprescindível, mas deve e pode ser controlado. A solução aventada para esse controle é a separação dos poderes do Estado em dois: um, a cargo do Soberano, executará as leis e realizará os julgamentos sobre as infrações destas. Executivo e Judiciário unidos, portanto. Outro poder, e só ele, fará as leis, o Legislativo, Este, representando o povo, se comporá de homens com propriedade, que escolherão representantes. Locke não propôs o sufrágio universal, que concede a todas as pessoas o direito ao voto, mas sim uma melhoria, no seu ponto de vista, do sistema vigente. O que se quebra aqui é a ideia de que a Soberania tinha

necessariamente de ser única, como queria Hobbes.

Como vimos no capítulo anterior, a teoria contratualista de Locke é caracterizada pela defesa do direito natural de propriedade. Por propriedade, Locke não entende apenas os bens que algum homem possui, mas diz também que "cada homem tem uma propriedade em sua própria pessoa", além de possuir o "trabalho do seu corpo e a obra das suas mãos"(LOCKE, 1998, p. 409). As posses que um homem tem em sua própria pessoa são bens inalienáveis. A terra é um bem concedido ao homem por Deus, de forma indiscriminada, é, portanto, um bem comum a todos os homens. Contudo, ao trabalhar sobre determinada porção de terra, o homem fixa propriedade e a separa do comum. Assim, Locke afirma que o que dá início à propriedade é o ato de "tomar qualquer parte daquilo que é comum e retirá-la do estado em que a deixa a natureza" (LOCKE, 1998, p. 410). Seria o trabalho, portanto, aquilo que dá direito à propriedade a quem faz uso conveniente daquilo que todos os homens possuem em comum que é a natureza. Essa mesma *natureza*, para Locke, teria fixado também os limites para a propriedade privada de tal forma que ninguém pode ter tudo e todos podem ter o que precisam uma vez que "a mesma lei de natureza que por este meio nos concede a propriedade, também *limita* essa *propriedade*" (LOCKE, 1998, p. 412).

Para Locke, então, o homem em estado de natureza deve defender sua propriedade dos ataques externos e, além disso, possui o poder executivo da lei de natureza, isto é, o poder de julgar e punir qualquer um que ataque a propriedade, não só a dele mesmo como a de terceiros. Locke faz questão de afirmar que o estado de natureza, porquanto seja um estado de perfeita liberdade, não é um estado de licenciosidade, pois ninguém tem o direito de destruir qualquer outra pessoa ou a si mesmo. Sendo a lei de natureza a única que deve ser consultada, todos teriam a obrigação de preservar não só a si mesmo como também todo o restante da humanidade. O homem que transgride a lei de natureza declara-se inimigo da humanidade e todos que desejam protegê-la têm o direito de castigá-lo, tornando-se assim executores dessa lei. Apesar da existência de direitos e leis naturais no estado de natureza, surge aí um problema que torna necessária a instituição da sociedade política. O problema é que uma vez que todos os homens têm o poder executivo da lei de natureza, eles podem começar a julgar em causa própria levando toda a sociedade a um estado de confusão e desordem. É contra esse mal que a sociedade política deverá servir de remédio. Dessa forma, é necessário que cada um dos membros de uma comunidade renuncie ao poder executivo da lei de natureza, passando-o às mãos da sociedade que formará um corpo político que se moverá de acordo com os desígnios da maioria. Só assim poderá haver um juiz imparcial que julgue convenientemente todas as controvérsias que possam surgir evitando o estado de guerra.

Vemos então que, segundo Locke, o homem abandona o estado de natureza

apesar de sua liberdade porque só assim poderá ter garantias sobre sua propriedade e segurança contra ataques externos. O objetivo principal da entrada dos homens num estado político é a preservação da propriedade. Essa é a característica marcante do pensamento liberal de Locke.

Outra marca do pensamento de Locke é a sua defesa da tolerância religiosa. As discussões políticas em sua época sendo caracterizadas por um tom extremamente religioso, qualquer excursão na área da tolerância era sempre recebida com muito alarde. Locke, em sua *Carta sobre a tolerância*, propôs que todas as crenças religiosas que não atentassem diretamente contra a existência do Estado deveriam ser toleradas. Como a função de uma religião é apenas e tão somente ajudar a salvar a alma de cada indivíduo, as crenças religiosas não deveriam se imiscuir na política. Não fazendo isso, qualquer crença religiosa poderia e deveria ser tolerada, mesmo as que não fossem cristãs. Uma igreja é, para Locke, nada mais nada menos do que um clube, onde se entra por vontade própria e do qual se sai também por vontade própria. Dentro de uma igreja, os fiéis devem seguir as regras indicadas, desde que elas não violem as leis da sociedade política ou civil. Discussões sobre rituais, sobre o que comer e o que vestir não são, na maioria dos casos, assuntos que o Soberano (que deve permanecer neutro em questões religiosas desse tipo) deva se intrometer. Mas na sua proposta de tolerância, Locke coloca dois senões, mostrando os limites da tolerância: uma igreja não pode seguir um senhor estrangeiro (a referência sendo, nesse caso, à Igreja católica e ao Papado), pois ela seria então um corpo estranho à comunidade, e na verdade estando obrigada a tentar subverter essa comunidade, já que segue outras leis. Em relação aos católicos, Locke é bem cauteloso, portanto. Se os católicos, por exemplo, cindissem suas ligações com Roma tudo poderia ir bem... Mas nenhuma cautela se apresenta diante do segundo caso, para o qual nenhuma tolerância é devida. Trata-se dos ateus, os que não têm nenhuma fé religiosa. Para com esses nenhuma tolerância vale. Não porque sendo incréus estariam perdidos para Deus, mas, sim, porque, não tendo nenhum tipo de divindade, os seus compromissos não teriam valor. Isto é, uma sociedade se faz com pactos, mas o que valeria o Pacto com alguém que não tivesse uma divindade para a qual jurar? Na visão de Locke, valor nenhum.

As ideias de Locke, aproveitadas e modificadas, formam a base do pensamento político liberal. Acompanhar a história do Liberalismo clássico é, de certa forma, acompanhar como essas ideias foram sendo implementadas, transformadas em leis, constituições e numa visão moral. Os iluministas franceses, como Voltaire e Montesquieu, assimilaram-nas e propuseram que fossem postas em prática. Ambos se inspiraram na situação política inglesa, que cada vez mais parecia destinada a transformar os preceitos defendidos por Locke em lei e em costume. Certamente, há mais nas alterações inglesas, tão visíveis a partir do final do século XVII, do que uma tentativa de aplicar as ideias de John

Locke, mas essas ideias se casavam tão bem com o momento, que seria, como foi, quase impossível não se tomar Locke como o profeta daqueles novos tempos.

5.3. Visões duras: Mandeville e Hume

As ideias de Hobbes e Locke, apesar das diferenças, estão baseadas num ponto comum: o de que a sociedade humana existe para salvaguardar o indivíduo. O bem comum seria a soma dos bem-estares individuais. Seja o Leviatã hobbesiano, seja a sociedade civil ou política de Locke, o pressuposto básico é o indivíduo e o que lhe é próprio, isto é, seus bens. Essa pressuposição decorre diretamente do que é assumido pela filosofia moderna do Século XVII sobre a natureza humana, a saber, os seres humanos acima de tudo se preocupam consigo próprios. É essa característica incontornável que se deve levar em conta quando se pensa a vida social e política. Desde sempre os seres humanos foram tidos como essencialmente egoístas por natureza, mas durante muito tempo se propôs que essa característica poderia ser modificada ou pelo menos diminuída, por meio de um grande esforço individual e coletivo, normalmente ligado a religiões ou algum tipo de civismo. O amor a Deus e/ou o amor a Pátria seria um tipo de antídoto ao egoísmo humano (chamado de amor-próprio) sempre subjacente. Essa solução é rejeitada pelos filósofos do período moderno (definido normalmente como indo de Francis Bacon até Kant, um período de mais ou menos duzentos anos, abrangendo os séculos XVII e XVIII), que propõem, ao invés, uma sociedade humana baseada sim no conhecimento, esclarecida e livre, mas construída sobre o que os seres humanos têm em comum, e não em algo, na realidade fictício, fora deles. Sendo guiados às ações pelas paixões, e não pela razão, deve-se ao mesmo tempo canalizar estas e ampliar os limites do conhecimento racional. Portanto, será somente sobre a satisfação daquilo que as pessoas compartilham, o amor-próprio, que uma sociedade esclarecida poderá existir. Embora as ênfases de cada pensador variem, quando se trata do tema do amor-próprio, é sobre este, primeiramente, que recai a responsabilidade de, se bem dirigido, guiar bem as pessoas e as sociedades. Tornando qualidades (virtudes) como altruísmo, benevolência, piedade e outras como geradas pelo amor-próprio, esses pensadores criaram a figura de um indivíduo, do ser particular que pensa primeiro em si mesmo e que considera que a sociedade existe para que ele tenha pelo menos uma boa chance de satisfazer nela os seus interesses. Para isso, é necessário que haja um amplo grau de liberdade desse indivíduo, para conseguir seus objetivos. No entanto, como o que um quer é o que todos querem, isto é, ter uma boa vida, a busca desse objetivo levaria a conflitos pela obtenção de bens escassos. Sem leis fortes e sem um Soberano atento ao seu cumprimento, essa busca pela autossatisfação acabaria gerando uma situação na qual os mais fortes e espertos imporiam aos

outros os seus desejos.

Não por acaso esse esquema é uma boa aproximação daquilo que os modernos admitiam como tendo sido a razão da criação dos Estados. Todos querendo o melhor para si, a alternativa a uma guerra de todos contra todos teria sido a de alguns se unirem para que, em força conjunta, dominassem os incontáveis outros. Mas não se tratava apenas de um domínio via força bruta. Esta, sem dúvida, era utilizada amplamente, mas para que os que não teriam muitas (ou nenhuma) possibilidade de se dar bem, algo mais teria de ser dado em troca. Algo que pudesse manter tranquilos aqueles que não estavam entre os privilegiados, pelo menos a maior parte do tempo. O temor da morte não parecendo ser o suficiente em todos os momentos para acalmar a multidão, passou-se para o passo seguinte, o temor pela pós-vida. Explorando o medo do desconhecido, do que poderia vir após a morte de cada um, surgiram as religiões que, por mais que prometessem punições e recompensas para o comportamento durante a vida, punições e recompensas vindas de Deus, eram, na verdade, criações humanas, formas de submeter as pessoas a restrições e sofrimentos que elas não queriam, mas que trocariam por um bem maior, uma boa vida após a morte. Embora sendo criação humana, essas sanções religiosas não eram tidas como tais sequer pelos que se aproveitavam dela, já que o medo do desconhecido e da anulação eram os mesmos, seja para a elite, seja para os outros, e a imaginação se encarregava de criar horrores e benesses na mente dos vivos sobre seu destino futuro. As religiões tinham, afinal, um crédito desmesurado: nascidas do medo e da exploração, seriam irracionais, levando a muito sofrimento e miséria absolutamente desnecessários. O medo e a defesa de privilégios (que nem sequer podiam ser entendidos como tais) levavam ao fanatismo.

Retrato de David Hume, por David Martin, 1770. Coleção particular.

Os primeiros filósofos liberais não eram ateus, mas sim deístas, isto é, acreditavam em Deus, mas em relação às Igrejas, ou propunham uma religião estatal, como Hobbes, ou defendiam que (quase) todas valiam, desde que ajudassem o homem a salvar sua alma, como Locke. Haveria um Deus, mas este, depois de dar origem ao mundo, não mais interviria nele. Sendo assim, o que se tem são organizações humanas. E que no decorrer da História, teriam precisado de outra organização humana para se sustentar e se desenvolver: o Estado. A união da Igreja com o Estado era na realidade a maior responsável pelo lamentável estado de coisas que se via então: guerras religiosas, perseguições, execuções. Para terminar com isso, essa união deveria terminar.

Ou com as Igrejas subordinadas ao Estado, ou livres, mas sem poderem intervir na vida política. O fim do poder teológico-político, porém, não traria outros problemas? Pois todo esse sistema fora montado, afinal, para tornar os seres humanos mais maleáveis, mais propensos para aceitar sofrimentos e privações. Sem ele, não estaria o tecido da sociedade destinado a ser rasgado? Sem o medo das punições divinas, seria o temor para com as leis suficiente para manter uma sociedade organizada? Não seriam os vícios humanos, tão combatidos, inevitáveis? Como manter as virtudes necessárias para uma vida em comum, então?

Essas questões não eram de pouca monta: Já que o ser humano age baseado em suas paixões, sendo o papel da razão orientá-las, de modo a alcançarem seus objetivos sem prejudicar o portador das paixões (isto é, a pessoa), e já que o reconhecimento de que o instinto de autopreservação é o que torna todos os homens iguais, sendo a única base sólida para construir a sociedade, o modo esperado para se controlar as paixões (sem nunca anulá-las) e levar os seres humanos à cooperação mútua seria lhes ensinando algumas virtudes. Apenas um ser humano contido seria confiável. E nada conteria melhor, nada impediria melhor os desregramentos, que umas poucas e boas virtudes civis. A sociedade estaria fundamentada no egoísmo, mas o que a faria funcionar a contento seria o dificultoso exercício de virtudes.

Mas, e se não fosse assim? E se o que a mantivesse uma sociedade bem ordenada não fosse a contraposição das virtudes com o egoísmo primário? Tal tese foi levantada e defendida por um médico holandês que residiu grande parte de sua vida na Inglaterra. Bernard Mandeville (1670-1733) a propôs em sua obra *A fábula das abelhas: vícios privados, benefícios públicos*. O próprio título já deixa ver o sentido de sua ideia mestra: o que torna uma sociedade boa não são as virtudes, mas os vícios privados. Isto é, o que nos faz querer uma vida boa é justamente o que permite que ela o seja. A procura de satisfações pessoais leva a sociedade a ter uma vida melhor, em termos de confortos e luxos. Cada qual querendo seu próprio bem ajudaria ao bem comum, independentemente da intenção pessoal de cada um.

Uma tese paradoxal. Mandeville não estaria defendendo um contrassenso? Como afirmar que do mal nasceria o bem? Acontece que as mudanças propostas por Mandeville no sentido do que vem a ser vício tornam a tese bem menos paradoxal do que parece (o que não quer dizer, obviamente, que tornem a sua tese correta): basta significar por vício tudo o que advém do amor-próprio, da autoconsideração, e está feita a mudança. Na *Fábula das abelhas* o autor não tem muitas dificuldades em demonstrar que o que se chama de virtudes também advém do amor-próprio, o que oblitera a antiguíssima distinção entre vício e virtude. Se todas as paixões, tudo o que nos faz agir, têm uma origem comum, não há como distinguir entre vícios e virtudes. O que interessa, porém, é a

questão da compreensão social disso. Não haveria pessoas inerentemente virtuosas, mas sim pessoas *consideradas* virtuosas.

Mandeville não nega, porém, que haja diferenças entre vícios e virtudes. Já que há uma distinção aceita, ele trabalha essa distinção, que é favorável às suas intenções. Tomando ao pé da letra as definições verbais de virtude e vício, as definições de dicionário, ele não só tenta encontrá-las, mas até as defende. Pena que o resultado seja tão acabrunhante: veja-se o caso do luxo, por exemplo. Viver luxuosamente é um tipo de vício (noutra acepção, um pecado). Como vício, deve ser combatido, e a virtude oposta, a frugalidade, deveria ser incentivada. Tratar-se-ia então de viver uma vida simples, sem luxos. Mas o que viria a ser essa vida simples? Uma vida que nada contivesse de supérfluo, isto é, apenas o absolutamente necessário para se continuar vivendo. Todo e qualquer supérfluo seria um luxo. Assim, praticamente todas as pessoas viveriam viciosamente, já que ninguém de fato escolhe viver apenas com o mínimo possível. Mandeville não se esquece de que cada um aponta o seu próprio *mínimo*, o seu padrão de uma vida simples. Que muitas pessoas, inclusive as que possuem um alto padrão de vida, argumentam que vivem da maneira mais simples possível na sua situação, é algo que se pode constatar. Mas, para ser realmente virtuosa uma vida simples não poderia estar ligada a um *status* social. Haveria um tipo de vida simples que todos poderiam compreender (e no qual ninguém quereria permanecer...), e é apenas esse padrão que valeria como virtude. O mesmo aconteceria com todas as virtudes: haveria para cada uma um padrão, mas que ninguém seguiria. A argumentação de Mandeville é, portanto, dupla: vícios e virtudes têm a mesma origem, e as segundas, apesar de existirem como padrão, não são encontradas na realidade. Fica a pergunta: para que serviriam então, se praticamente ninguém as segue?

Algo pode não ser facilmente seguido, mas pode servir de ideal de comportamento, uma meta inatingível, mas sempre buscada. Fosse assim, Mandeville não teria a sua colmeia, mas uma comunidade religiosa. O que as pessoas querem, muito mais do que tentar alcançar o impossível, ele afirma, é ser reconhecidas como virtuosas, mesmo quando não se possua nenhuma virtude. Ser elogiado por virtudes amplamente inexistentes é algo que todos procuram. Serve para reforçar o amor-próprio e é uma amostra do reconhecimento das outras pessoas. Portanto, não há nenhuma vantagem em tentar ser virtuoso, mas há muita em parecer sê-lo. Esse o papel das virtudes. E os dos vícios? Estes possuem uma importância fundamental: a realização deles é o que impulsiona a vida humana e, por meio da interação humana, a sociedade. Os vícios são as fontes de riquezas, de melhorias, de tudo o que torna a vida mais confortável e agradável. Por isso, são benefícios. E públicos: da busca individual por satisfação, e não numa inútil tentativa de orientar as pessoas para vidas de virtuosa restrição é que nasce uma sociedade forte, bem constituída.

O que parecia paradoxal acaba por se mostrar mais uma questão semântica: não fosse o uso de significados bem restritos das palavras *virtude* e *vícios*, a tese principal, a de que os vícios privados propiciam o aparecimento do bem comum, não seria tão contundente. Bastaria, ao invés de *vícios*, ter utilizado *propensões individuais*, e o recado de Mandeville poderia passar sem muito escândalo, pois estaria de acordo com princípios liberais amplamente difundidos. Tal como a sua tese é apresentada, no entanto, ela é escandalosa. Mesmo que fosse abandonada a ideia de que o que é fundamental para uma boa vida são as antigas virtudes, e que fosse aceita a ideia de que a busca individual dos prazeres não é em si mesma destrutiva, ainda assim as ideias expostas n*'A fábula das abelhas* seriam mais radicais do que a maioria dos pensadores com pendor liberal estaria disposta a aceitar. Com David Hume se pode encontrar um filósofo que, tendo lido e até elogiado Mandeville, o corrige, tornando as ideias deste mais palatáveis.

O filósofo escocês David Hume (1711-1776) tratou amplamente em suas obras de ideias sobre moral e ética. O essencial desse seu trabalho pode ser encontrado no seu *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*: "A razão é, e deve ser apenas escrava das paixões, e não pode aspirar a outra função além de servir e obedecer a elas" (HUME, 2002, p. 451). A razão servindo as paixões, mas de que forma? Encontrando o melhor meio de satisfazê-las, certamente. E aí se trata não de contrapor as paixões à razão, mas sim de substituir uma paixão por outra: só uma paixão pode fazer o trabalho de outra paixão, nunca a racionalidade. Agimos pelas paixões, com a razão nos indicando o caminho para que a ação chegue a bom termo. Apesar de na aparência defender uma tese irracional, Hume está longe disso. Se apenas existissem as paixões, sem a razão, na maior parte das vezes as ações humanas estariam fadadas ao fracasso. É a razão, em forma de prudência, que nos alerta qual o momento certo de agir, e quando se deve esperar. Na tese do predomínio das paixões já se percebe delinear a questão do interesse bem compreendido, que fará muito sucesso dentre os pensadores liberais. Mas, para Hume, acima de tudo se colocam as paixões. Se para Hobbes a principal paixão era o medo (o que a tornava a paixão basicamente responsável pela tentativa de se viver em sociedades), e se para Locke era algo como uma bonomia natural, para Hume a paixão que conecta os seres humanos entre si é a simpatia:

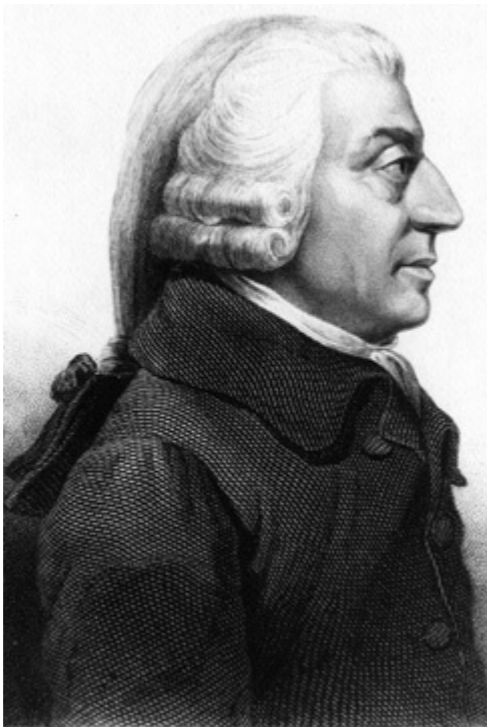
> "Não há na natureza humana qualidade mais notável, tanto em si mesma como por suas consequências, que nossa propensão a simpatizar com os outros e a receber por comunicação suas inclinações e sentimentos, por mais diferentes ou até contrários aos nossos." (HUME, 2002, p. 351).

Essa simpatia deve ser entendida como hoje se entende a palavra empatia, e não pelo sentido mais comum. Quanto às questões políticas propriamente ditas,

Hume era tido como conservador (um *tory*, como são chamados os conservadores até hoje no Reino Unido), no sentido de que não apoiava maiores mudanças constitucionais, algo que começava a ser proposto com força cada vez maior. Hume pertence àquela classe de pensadores cuja filosofia é extremamente radical em muitos campos, mas que apoia uma prática política que tende mais a conservar do que a transformar. Isso de forma nenhuma o impedia de pensar o social de modo bem diferente do de outros pensadores de sua época. Por exemplo, em relação à questão das virtudes e vícios, num ensaio publicado em 1752, *Sobre o refinamento nas artes*, Hume criticou também Mandeville, o alvo preferido dos moralistas da época. Pelo menos na Grã-Bretanha, havia se tornado uma espécie de ritual obrigatório que todo escritor que quisesse excursionar pelos campos da política e da moral tivesse de apresentar suas críticas às ideias de Hobbes e Mandeville. Apresentada a crítica, podia-se seguir sub-repticiamente as ideias condenadas. Como no caso do ensaio de Hume mencionado acima: a questão principal do ensaio é se o aumento do luxo faz surgir, ou aumenta, a corrupção moral das pessoas e da sociedade, questão que recebe uma resposta negativa. O interessante é que ele traga à tona ideias defendidas por Mandeville, para atacá-las, quando Mandeville teria concordado em geral com a resposta de Hume: não só o luxo não produz nenhuma fraqueza, em termos morais, como, além disso, aumenta a força dos habitantes de um país, que não entra em decadência pela introdução de refinamentos na arte de viver. Justamente o que Mandeville havia exposto na sua *Fábula das abelhas* e Hume acabou reafirmando em seu ensaio.

Assim, não há ameaça alguma de que o mero aproveitar da vida, se comedido, possa ser visto como vicioso. E os vícios causados pela desproporção, pelo desregramento? Esses não seriam tão ruins, que exigiriam uma intervenção que afetasse até mesmo os prazeres não viciosos? Essa é outra ameaça, que Hume afasta mostrando como os vícios também têm o seu lado positivo. Impedir os vícios de existir seria meritório se todos pudessem ser impedidos de uma só vez. Não podendo isso acontecer, tentar acabar com um faria aflorar outros (p. ex., tentar implementar uma virtude de continência estrita levaria a aparecer com mais força vícios violentos). O que se tem, então, em Hume, é uma visão que não pode ser chamada de moralista, mas sim de pragmática, no que concerne ao papel dos vícios na vida social. Os vícios existem, e acabam tendo um papel positivo, principalmente no que diz respeito à melhoria das condições de vida. Pode ser uma pena que assim seja, mas assim é. Apenas os papéis positivos dos vícios não devem levar ninguém a afirmar que o vício é vantajoso para o público, como fez Mandeville, pois chamar o que é positivo para a sociedade de vicioso não passaria então de uma contradição em termos.

5.4. A nova economia: Adam Smith

Adam Smith (1723-1790) nasceu na Escócia e escreveu sobre filosofia moral e economia. Sua obra *Teoria dos sentimentos morais*, publicada em 1759, apresenta várias diferenças em relação ao pensamento de Mandeville e de David Hume; aliás, deste último Adam Smith era amigo. Essa sua obra específica apresenta um tom moralista que lembra os princípios estoicos da Antiguidade greco-romana. Já a obra pela qual é mais conhecido, *A riqueza das nações*, é tida como mais dura, menos relacionada com as virtudes. Conciliar os ensinamentos da primeira obra com os da segunda, criando um único padrão, pelo qual a teoria moral e econômica de Adam Smith poderia ser conhecida é tarefa quase impossível. Resta, então, explicar brevemente as questões políticas e éticas das duas obras separadamente, demonstrando ao mesmo tempo a importância das ideias de Adam Smith como representante do Liberalismo clássico.

Retrato de Adam Smith. Publicado em “The National and Domestic History of England”, por William Aubrey, 1890.

Ao contrário dos pensadores vistos anteriormente, Adam Smith não sobrepõe a força das paixões às virtudes. As paixões podem e devem ser controladas, o

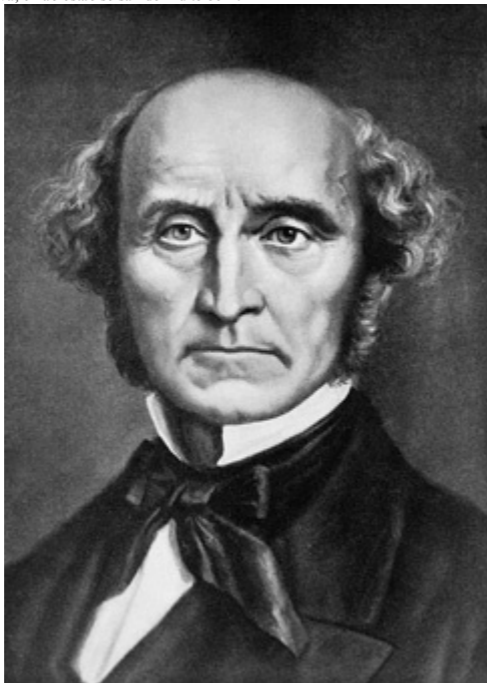
que torna sua posição distinta das de Hobbes ou de Mandeville. As virtudes que levam ao autocontrole e ao domínio sobre as paixões, as virtudes das boas paixões devem ser estimuladas, e as paixões que levam ao vício, reprimidas. Mais importante, existiria nos seres humanos “um amor à virtude, a mais nobre e melhor paixão da natureza humana, o amor por fama e reputação”. Ao contrário da vanglória, o amor à virtude não é uma vaidade, mas, sim, a busca de fama e reputação merecidas, que cabem numa boa alma. Uma vida social só é possível se houver virtude, e a falta desta perturba enormemente a ordem da sociedade. Smith rejeita tanto o *Leviatã* de Hobbes quanto a *Colmeia* de Mandeville, em relação ao vício e à virtude. Se, como ele escreveu, olharmos a sociedade de determinada perspectiva, pode-se até encontrar características nela que a aproximariam das descrições feitas por Mandeville, mas isso se deve à exagerada importância que se dá a essas características, que não explicariam tudo nem estariam em todas as partes. A sociedade humana é uma *grande, imensa máquina, cujos movimentos regulares e harmoniosos produzem mil resultados agradáveis*, e esses resultados seriam promovidos pela virtude, não pela busca desenfreada da satisfação das paixões. Para que seja assim, a principal qualidade humana seria a da simpatia (mais uma vez, como no caso de Hume, mais bem entendida como sendo a empatia), que permitiria que nos puséssemos no lugar um dos outros, diminuindo assim o chamado amor-próprio e permitindo a existência de uma colaboração entre as pessoas que não visasse apenas e tão somente a um ganho próprio e exclusivo.

Além de teorizar sobre a moral, Adam Smith escreveu um dos livros fundamentais das ciências econômicas, *A riqueza das nações*, publicado originalmente em 1776. Nessa obra, ele faz um levantamento, descreve o funcionamento e aponta o futuro de um novo sistema econômico, que estava num processo de consolidação diante de seus olhos. Produzir, acumular e distribuir riquezas continuavam sendo atividades tão importantes quanto antes, mas haveria agora novos modos de movimentação econômica, que precisavam ser esclarecidos, isto é, postos sob uma perspectiva científica. Que havia algo de novo no ar em termos de crescimento de riqueza econômica estava evidente já desde os meados do século XVII. Não foi por mera retórica que Locke então escreveu que um trabalhador na Inglaterra vivia melhor, com mais conforto, do que um cacique indígena nas Américas. Na visão de Locke e de outros, o aumento visível na circulação de mercadorias tinha como consequência não só o aumento das riquezas do país, mas também o acúmulo de bens por parte das pessoas. Mesmo que segundo padrões posteriores esse aumento de bens pessoais tivesse sido ínfimo para grande parte da população, pelo menos para a classe média da sociedade inglesa dos séculos XVII e XVIII ele foi de grande monta. O debate sobre o papel enfraquecedor do luxo na moral se deu em ambiente e época em que o conforto físico de viver estava nitidamente aumentando. Por que

e como esse enriquecimento geral ocorria, e se iria continuar, e até quando, foram algumas das preocupações tratadas por Adam Smith em sua obra. Dentre as ideias principais expostas em *A riqueza das nações* está a defesa do livre-comércio entre as nações. Ao invés de um determinado país produzir tudo o que puder, vender o mais possível e comprar o menos possível, na obra se argumenta que a divisão do trabalho entre as nações não só tornaria todas mais prósperas. O mesmo princípio da divisão do trabalho que se via cada vez mais nas fábricas ainda nascentes, com cada qual cumprindo apenas uma função, e do trabalho de todos, reunido, dando origem a mais mercadorias e mais lucro, é aplicado por Adam Smith à conjuntura internacional. Nessa obra encontra-se a famosa referência à mão invisível, que faria com que o mercado internacional se comportasse de uma forma racional, apesar das intenções perfeitamente egoístas de seus participantes. A *mão invisível*, termo tão utilizado posteriormente para explicar o funcionamento do mercado como um todo, tem a função, na obra de Adam Smith, de substituir justamente o que ele pensava ser a qualidade mais importante da vida social, a simpatia. Pois como não há simpatias visíveis no mundo do mercado, algo teria de substituí-lo, caso contrário o que existiria seria uma guerra sem fim. Todavia, a substituição não é completa, a mão invisível permanecendo situada em outro nível que a simpatia. A convicção de que o mercado de uma forma ou de outra se ajeita é mais uma constatação do que uma proposição teórica da parte de Adam Smith. Se não há virtudes no mercado, e se ele funciona tão bem, algo deve causar, ou ajudar a causar, essa harmonia. O interessante aqui é que Adam Smith não tenha tentado colocar à força as ideias por ele expostas na *Teoria dos sentimentos morais* no universo das relações de mercado. Como se a vida privada e a vida do trabalho, compra e venda não tivessem muito em comum.

5.5. Depois da tormenta: John Stuart Mill e Alexis de Tocqueville

Os dois pensadores seguintes, ao contrário dos anteriores, escreveram suas obras políticas tendo diante de si regimes democráticos que existiam e funcionavam de fato. O Reino Unido (Inglaterra, Escócia, Gales e Irlanda) passou durante o século XIX por várias reformas eleitorais, que aos poucos foram transformando o parlamento, principalmente a Câmara dos Comuns numa instituição cada vez mais parecida com os parlamentos atuais, e as experiências de Tocqueville na França e nos Estados Unidos deram ao escritor francês muitas possibilidades para descobrir como uma democracia poderia, ou não, funcionar. Ambos se beneficiariam de seu momento histórico, e de dois acontecimentos relativamente recentes, a Independência dos Estados Unidos da coroa britânica, declarada em 1776, e a Revolução Francesa, de 1789 em diante, que derrubou a monarquia francesa por um bom período. Uma vantagem que os outros

pensadores aqui apresentados não tiveram. Mas contrabalançada por uma desvantagem séria: o pensamento político de Mill e o de Tocqueville pertencem a uma época de crise, quando os pressupostos liberais estão sendo colocados à prova, e não estão se saindo muito bem.

Retrato de John Stuart Mill.

O filósofo britânico John Stuart Mill (1806-1873) escreveu extensamente

sobre todos os assuntos tidos como importantes. Algumas de suas obras, como a *Lógica, Sobre a liberdade, Sobre a sujeição das mulheres, Considerações sobre o governo representativo* se tornaram clássicos em suas áreas. Certamente, Mill foi um dos principais filósofos de sua época, e um dos maiores pensadores liberais de todos os tempos.

Mill foi um filósofo utilitarista. O utilitarismo, escola filosófica fundada por Jeremy Bentham (1748-1832), tinha como princípio básico o fato de que o ser humano foge da dor e se aproxima do prazer. Dito dessa forma, o utilitarismo deveria ser uma filosofia hedonista, baseada na busca dos prazeres. Mas nada estaria mais longe da verdade: os utilitaristas se notabilizaram pela sua contínua luta por grandes reformas políticas e sociais. Aproximar os seres humanos da felicidade possível não era uma tarefa que poderia ser realizada apenas com o desfrute dos prazeres da vida. Mudanças profundas, por meio de novas legislações, seriam necessárias, para que o princípio racional da felicidade prevalecesse. Como evitar a dor e usufruir prazeres é o que basicamente leva os seres humano à ação, seria totalmente racional que os ditames éticos e as leis seguissem a propensão humana. E completamente irracional que se fizesse o contrário, privilegiando as dores e sofrimentos. Como não há garantias de que essa busca da felicidade tenha qualquer sucesso, se as condições vigentes não auxiliam nessa procura, é necessário que o poder estatal se incline na direção utilitarista. E isso, embora difícil, pela resistência oferecida por poderes interessados na manutenção do *status quo*, não é impossível. Mais do que inúmeros planos de reformas em todos os campos da vida social, os utilitaristas como Bentham tinham algo mais a oferecer: um cálculo para a felicidade. Chamado de cálculo felicífico, esse cálculo permitiria saber quando e quanto a quantidade de felicidade numa dada situação, ou instituição, superava a infelicidade. Teria permitido, aliás, se fosse possível realizá-lo. Como concluiu posteriormente John Stuart Mill, discordando de Bentham e de seu pai, James Mill, também filósofo utilitarista, há mais na felicidade do que quantidade: a qualidade deve ser levada em conta. E a entrada da qualidade na equação a subverte, pois quando se pensa em termos qualitativos sobre a razão de viver a questão da escolha ética se impõe, e muito facilmente se pode concluir que em vários momentos se deve escolher não a felicidade, mas o dever. Mais ainda, uma felicidade tola não é de modo nenhum preferível a um estado de infelicidade consciente. Ou, como afirmou Mill, não há nada de intrinsecamente ruim em ser um “Sócrates insatisfeito”.

A postura ética do tipo de utilitarismo proposto por Mill é acompanhada por uma profunda preocupação com a liberdade humana. No primeiro capítulo de seu livro *Sobre a liberdade*, ele apresenta um princípio de liberdade que causou grande repercussão:

> "[...] o único fim pelo qual se permite que a humanidade, coletiva ou individualmente, interfira com a liberdade de ação de qualquer um dos seus números é a autoproteção. Que o único propósito pelo qual o poder pode ser exercido de forma justa sobre qualquer membro de uma comunidade civilizada, contra a vontade dele, é o de prevenir danos aos outros" (MILL, 2010, p. 49).

Aparentemente, esse princípio é antes um princípio de restrição da liberdade, já que Mill trata da liberdade civil ou social e *a natureza e limites do poder que pode ser legitimamente exercido pela sociedade sobre o indivíduo*. Mas isso se deve ao papel da liberdade: em princípio ela é irrestrita, e o que precisa, de fato, ser posto à luz é quando ela pode e deve ser restringida. Obviamente, no decorrer de sua argumentação Mill demonstra porque a liberdade é importante para o progresso humano, e como apenas quando ela é racionalmente exercida se pode conseguir para todos uma vida melhor. O que quer dizer, mesmo sendo um princípio, a liberdade não pode ser exercida sem limitações. Mill exemplifica os casos nos quais o seu princípio se aplicaria totalmente, e quais não. Até quando pode um pai de família gastar a sua renda em bebidas? Não pode gastar muito, se esse gasto prejudicar o bem-estar dos seus. Já um homem solteiro e sem ligações poderia gastar o quanto quisesse, já que o único prejudicado seria ele mesmo. Para Mill, a única pena aceitável para esse segundo caso seria a reprovação moral da sociedade contra o gastador.

Em *Sobre a liberdade*, o interesse maior é a liberdade individual, exercida por pessoas conscientes, adultas e bem-educadas. São seus gostos, seus modos de vida e suas ideias que devem ser protegidos em primeiro lugar. Pois essas pessoas, sendo as mais autônomas dentre todas, são *o sal da terra*, é a elas que se devem as artes, as ciências. Não que não errem, pois não se trata de contrapor simplesmente o conhecimento de poucos contra a ignorância de muitos. Essas pessoas, que pensam por si mesmas, podem experimentar novos modos de vida, podem propor novas soluções para os problemas, não permanecendo ligadas ao antigo e superado. E, como propõe Mill na sua obra *Considerações sobre o governo representativo* (1861), é tão importante que se proteja e se dê importância a essas pessoas que o voto delas deveria valer mais do que o voto único do comum dos mortais. A proteção à liberdade implica a continuidade do desenvolvimento e, portanto, a possibilidade de ampliar não só as liberdades, mas o usufruto das benesses trazidas pelo progresso à maioria da população. Ao defender o que poderia parecer na sua época problemático e perigoso, a saber, a liberdade de qualquer um fazer o que quiser, desde que não prejudique os outros, Mill está defendendo não só as melhores pessoas das ameaças de perseguição, mas também abre uma possibilidade para que as outras pessoas venham também se autoaperfeiçoar. Essa defesa da liberdade tem certo custo, já que a liberdade assim garantida será certamente mal utilizada por algumas pessoas. Mas esse é

um preço que deve ser pago, pois haveria também vantagens, e a humanidade seria a maior ganhadora, ao permitir que cada qual viva como melhor lhe apetecer.

A liberdade de pensamento e de gosto deve ser praticamente irrestrita, mas não a liberdade para agir, já que "ninguém defende que as ações possam ser tão livres quanto as opiniões". As ações, afinal, têm consequências que podem estar ao controle e ser sujeitas à repressão das leis. Também a liberdade de expressão de opiniões não é irrestrita: o que pode ser exemplificado em uma situação na qual alguém proclame, numa roda de amigos, que toda propriedade é um roubo. Quanto a isso, nenhum problema maior. Mas expressar a mesma opinião aos brados, acompanhado de uma multidão enfurecida, diante da mansão de uma pessoa rica é bem outra coisa. Falar em público é, de certa forma, agir ou levar à ação. E as más consequências da ação ou da fala de uma determinada pessoa não são protegidas pelo princípio da liberdade, estando além de seus limites, já que as consequências dos atos devem caber às pessoas que praticam uma ação, e a sociedade, por vias legais, pode e deve punir severamente aqueles que por seus atos prejudicam outras pessoas.

Mill está interessado em ampliar a democracia, muito embora afirme que há um tempo certo para que ela possa se estabelecer. A questão é manter o momento, o impulso de mudanças, e não tentar transformar tudo de uma só vez. Uma democracia não se faz apenas com leis eleitorais, na verdade estas devem acompanhar o momento ético de cada população, pois se trata, acima de tudo, de assumir responsabilidades, a de votar corretamente, em escala nacional, e de agir em conjunto, em escalas menores, que poderíamos chamar distritais. Para se ter um governo representativo não seria o caso de que cada pessoa obtivesse direito ao voto (homens e mulheres, Mill lutou sempre contra a sujeição política e social das mulheres), pois isso significaria que pessoas que não têm condições de cuidar de si votariam sob ordens de outrem. Também não é o caso de voto secreto: eles têm de ser dados às claras, o que, em sua visão, ajudaria a impedir que maus candidatos fossem eleitos.

Dentro de uma perspectiva atual, as ideias de Mill parecem mais duras e menos liberais do que eram em sua época. Deve-se atentar, porém, contra quais situações ele se colocava na sua época. E, mais ainda, ao fato de que, apesar de tantas restrições, o objetivo principal era o de aumentar cada vez mais o exercício democrático, de modo que todos se beneficiassem. Uma visão utilitarista, enfim. Afinal, John Stuart Mill não foi chamado de o Santo do Utilitarismo por acaso.

O pensador francês Aléxis de Tocqueville (1805-1859) tem sua fama garantida nos anais da Filosofia Política por duas grandes obras. A primeira, a mais famosa, tem como título *A democracia na América* (1835) e a segunda, *O Antigo Regime e a Revolução* (1856). Essas duas obras bastaram para tornar a

leitura de Tocqueville obrigatória para os que se interessam pela questão da democracia e da liberdade.

Retrato de Charles Alexis Henri Clerel de Tocqueville, por Theodore Chasseriau, 1850. Chateau de Versailles, Versailles.

Tocqueville escreveu *A democracia na América* depois de viajar extensamente pelos Estados Unidos, em companhia de um amigo; o objetivo da viagem era estudar as prisões norte-americanas. Nessa obra, Tocqueville apresenta, em dois volumes, um completo retrato dos Estados Unidos da época

de sua visita, concentrando-se no que havia de novo no sistema político e social norte-americano. Procura mostrar como um país fundado sobre princípios tão diferentes daqueles que fundamentavam as constituições dos países europeus podia funcionar, e funcionar muito bem. *A democracia na América* é uma obra que apresenta um estudo sobre as condições e modos de um novo sistema político, e reflexões sobre o presente e o futuro desse sistema, o qual, segundo Tocqueville, estava destinado a se espalhar pelo mundo.

Dentre aquilo que Tocqueville observou nos Estados Unidos de diferente o que lhe chamou mais a atenção foi a ausência de uma aristocracia, natural ou eletiva. Sendo ele próprio um aristocrata, seria de se esperar que de fato notasse a ausência de seus contrapartes norte-americanos. Porém, o relevante foi a conclusão que Tocqueville tirou disso: a nova república era, mais que o país da liberdade, o país da igualdade. Era na igualdade entre os cidadãos que estava sua força. Sem dúvida, as pessoas eram livres nos Estados Unidos (excetuando-se os negros escravizados, evidentemente), livres para mudar de lugar, livres para mudar de emprego, mas o que mantinha o país unido era um tipo de consenso social sobre o que era correto e o que era incorreto. Havia uma pressão da sociedade sobre seus membros que, mais do que as leis, fazia com que se comportassem de acordo com o que era esperado deles. Tocqueville viu na nascente democracia a possibilidade de um novo tipo de governo autoritário, o despotismo da maioria, do qual a igualdade seria a marca maior, e no qual todos seriam obrigados a se conformar em seguir o padrão geral da sociedade. Sem uma aristocracia que indicasse o que era o melhor, a mediocridade seria rampante, e nos próprios Estados Unidos Tocqueville percebeu que nem sequer entre os políticos havia uma elite dominante. Pelo contrário, para sua surpresa, notou que os cidadãos que conseguiam se destacar não procuravam uma carreira política e que isso nem sequer era visto como necessário ou meritório. As pessoas se voltavam para seus afazeres particulares, e deixavam o governo para alguns que se apresentavam como candidatos, mas sem imaginar que esses candidatos teriam de ser os melhores cidadãos do país.

Essa obra de Tocqueville foi tida, desde a sua publicação, como a melhor descrição existente não só de um determinado país num determinado momento, mas como a melhor descrição e análise da democracia. Já outra obra de Tocqueville, *O Antigo Regime e a Revolução*, não teve tanta acolhida, mas nem por isso deixa de ter grande importância: nela Tocqueville tenta mostrar como o processo revolucionário francês dos finais do século XVIII nada mais fez que exacerbar tudo aquilo que em termos legais e administrativos o regime monárquico francês, de caráter absolutista, vinha realizando há tempos. A centralização administrativa francesa foi obra do *Antigo Regime* (como passou a ser chamada a monarquia derrubada), o que implicaria, na verdade, que pelo menos em parte a Revolução Francesa não tinha sido algo necessário.

Parcialmente, apenas, já que na questão da liberdade e igualdade dos cidadãos quase tudo ainda estava para ser feito. A questão da igualdade foi identificada por Tocqueville como a grande obra da Revolução Francesa. Mas, e aqui refletindo o que ele percebeu nos Estados Unidos, num mundo de iguais, onde estaria a liberdade? O Liberalismo clássico não oferecia saídas viáveis para essa questão: seriam necessárias outras formas de pensamento para respondê-la.

Bibliografia

BELLAMY, R. ***Liberalismo e sociedade moderna***. São Paulo: Ed. Unesp, 1994.

BENTHAM, J. ***Uma introdução aos princípios da moral e da legislação***. São Paulo: Abril, 1979.

HIRSCHMAN, A. ***As paixões e os interesses.*** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

HOBBES, T. Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil. In: ***Hobbes***. São Paulo: Abril, 2004. (Os Pensadores.)

HUME, D. ***Tratado da natureza humana***. São Paulo: Ed. Unesp, 2002.

_______. ***Ensaios morais, políticos e religiosos***. São Paulo: Topbooks, 2004.

LOCKE, J. ***Dois tratados sobre o governo***. Editado por Peter Laslett. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

_______. ***Carta sobre a tolerância***. São Paulo: Hedra, 2007.

MACPHERSON, C. B. ***A teoria política do individualismo possessivo.*** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

MANDEVILLE, B. ***The fable of the bees and other writings.*** Indianapolis/Cambridge: Hackett, 1997.

MANENT, P. ***História intelectual do liberalismo,*** Dez lições. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

MILL, J. S. ***O governo representativo***. São Paulo: Ibrasa, 1995.

_______. ***Sobre a liberdade.*** São Paulo: Hedra, 2010.

RIBEIRO, R. J. ***A democracia***. São Paulo: Publifolha, 2001.

SKINNER, Q. ***Liberdade antes do liberalismo.*** São Paulo: Ed. Unesp, 1998.

SMITH, A. ***Teoria dos sentimentos morais.*** São Paulo: Martins Fontes, 1999.

TOCQUEVILLE, A. ***A democracia na América***. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

Créditos das imagens

– John Michael Wright

– David Martin

– William Aubrey
– Bettmann/Corbis/Latinstock
– Theodore Chasseriau

Moralidade, Sociedade Civil e Estado

Kant e Hegel

Flamarion Caldeira Ramos

Introdução

Nos últimos capítulos vimos que um dos pontos centrais da discussão sobre os fundamentos da ação política é a questão da relação desta última com a ética. Se em Aristóteles e Platão a relação entre ética e política era estreita, pois o pensamento sobre o bem era inseparável da reflexão sobre o bem comum, a modernidade se inaugura com a separação que Maquiavel estabelece entre as duas. Tratada como uma atividade que tem como objeto questões diferentes daquelas tratadas pela filosofia moral, a ciência política ganha plena autonomia. Como vimos no quarto capítulo, boa parte da divergência entre Hobbes, Locke e Rousseau consistia no modo em que cada autor concebia a relação entre a ética e a política: para Hobbes, por exemplo, as noções de bem e mal, justo e injusto são

inteiramente convencionais, inexistentes na ausência de um poder soberano; para Locke e Rousseau, esses valores já existem no estado de natureza e o contrato social serve em boa medida para assegurá-los. Neste capítulo veremos como a relação entre ética e política é pensada por dois autores importantíssimos para o debate político contemporâneo: Kant e Hegel. Enquanto Kant formulou uma filosofia prática em que a moral fornece as bases e as diretrizes para a reflexão sobre os principais temas da política, Hegel, por sua vez, ao criticar a filosofia kantiana e a teoria do contrato social, procurará pensar a política não mais a partir da noção de moralidade, ou de valores morais, mas a partir do seu conceito de *eticidade* ou *vida ética,* que diz respeito aos valores e costumes cristalizados em instituições da sociedade a que pertencem. Assim, em sua teoria sobre o Estado, Hegel elaborará uma noção importantíssima para a história da filosofia política: a noção de *sociedade civil*. Pela primeira vez a sociedade civil será compreendida como uma instância distinta do Estado, como um momento anterior a ele. Por outro lado, a importância da filosofia política de Kant será a invenção de certo ideal republicano capaz de fundamentar o Estado de direito e a ideia de uma federação dos povos que conduzisse à paz entre as nações.

Portanto, os nomes de Kant e Hegel não poderiam estar fora dessa apresentação das principais ideias políticas da história. De fato, Kant e Hegel foram profundamente marcados pelo principal evento político da época: a Revolução Francesa. Ambos elaboraram duas *filosofias da liberdade* articuladas cada uma delas com uma diferente concepção da racionalidade. São duas filosofias representativas do chamado iluminismo alemão. O iluminismo (em alemão *Aufklärung*), também traduzido como *ilustração* ou *esclarecimento*, termo que designa um período da história marcado pelo racionalismo e pelos ideais de progresso e emancipação política. Procurando refletir sobre sua própria atualidade, Kant e Hegel desenvolverão uma abordagem da política em perspectiva histórica. À questão política pertencerá agora uma reflexão sobre o sentido da história universal. Embora a visão da história de cada um seja diferente, ela é pensada por ambos como o desenvolvimento progressivo da ideia de liberdade. Questões fundamentais da teoria política – como a questão do direito, da opinião pública, a independência da sociedade civil diante do Estado entre outras – serão levantadas a partir do debate filosófico entre esses autores. Contudo, dadas a riqueza e a amplitude de suas respectivas filosofias políticas, apresentaremos cada uma delas separadamente.

6.1. Kant: a crítica da razão e a fundamentação da moral

A filosofia de Immanuel Kant (1724-1804) é caracterizada como *filosofia crítica*. Isso não se deve apenas ao fato de que as três principais obras desse autor são chamadas *três críticas* – a *Crítica da razão pura* (1781), a *Crítica da razão*

prática (1788) e a *Crítica do juízo* (1790). O que constitui o caráter crítico da filosofia de Kant é sua postura diante dos objetos tradicionais da filosofia que não são mais aceitos antes de uma análise rigorosa das condições que os tornam possíveis:

> "A nossa época é a época da crítica, à qual tudo tem que submeter-se. A ***religião***, pela sua ***santidade*** e a ***legislação***, pela sua ***majestade***, querem igualmente subtrair-se a ela. Mas então suscitam contra elas justificadas suspeitas e não podem aspirar ao sincero respeito, que a razão só concede a quem pode sustentar o seu livre e público exame" (KANT, 1993b, p. 5).

Assim, só quem se submete ao exame *público* pode adquirir respeito. Nesse sentido, Kant expressa o espírito do iluminismo: tudo deve ser *esclarecido*, trazido a público, aberto à claridade. Esse princípio – o princípio da publicidade – não deixará de ter importantes consequências políticas. Para examiná-lo, caberia antes analisar o sistema filosófico que lhe dá sustentação.

A obra crítica de Kant no domínio da teoria do conhecimento teve um resultado negativo: a filosofia da razão pura serve como uma "disciplina para lhe determinar os limites e, em vez de descobrir a verdade, tem apenas o mérito silencioso de impedir os erros" (KANT, 1993b, p. 633). Assim, a *Crítica da razão pura* procurou estabelecer os limites de todo o conhecimento possível e mostrou que embora o conhecimento oriundo das ciências naturais represente um efetivo e verdadeiro conhecimento da natureza, a metafísica, que era a ciência dos objetos que estariam para além da experiência, seria impossível e deveria ser rejeitada. O destino da razão humana é ser atormentada por questões que ela não pode resolver, pois se vale de princípios que ultrapassam toda e qualquer experiência, caindo assim em obscuridades e contradições. A essas questões uma pretensa ciência chamada *metafísica* tentava dar respostas. Pela importância de seu objeto, que inclui a questão da existência de Deus e da imortalidade da alma, mereceu o título de "Rainha das ciências". Mas, depois de um reinado despótico sob a hegemonia dos dogmáticos, seu domínio foi abalado pelo ataque dos céticos. O cético David Hume (1711-1776) despertou Kant de seu "sono dogmático" ao mostrar que conceitos como o de "causalidade" que estavam na base da metafísica não expressavam uma relação *necessária* entre as coisas, mas eram apenas frutos do hábito associativo da mente humana. Com isso, Hume rejeitou a metafísica e colocou em xeque todo conhecimento que tivesse a pretensão de ser universalmente necessário. Todavia, para Kant, não se pode afetar indiferença perante questões metafísicas "cujo objeto não pode ser indiferente à razão humana" (KANT, 1993b, p. 5). O filósofo procurará, dessa forma, estabelecer os limites do uso válido da razão.

Retrato de Immanuel Kant. Escola Francesa, século XVIII. Biblioteca Nacional da França, Paris.

A crítica kantiana da razão salva o conhecimento do ataque cético. O conhecimento das ciências (como a física e a matemática) é possível porque ao dado da experiência, à matéria que dá conteúdo ao conhecimento, se acrescenta uma *forma* que lhe confere necessidade e universalidade: esse é o elemento *a priori*, anterior à experiência, constituído pelas formas puras de nossa sensibilidade e pelas categorias do entendimento. É esse elemento *a priori* que

confere certeza ao conhecimento, pois a forma, sendo imposta ao objeto pelo sujeito, deverá ser reencontrada em todos os objetos por todo e qualquer sujeito possível. Esse sujeito, sempre pressuposto em qualquer relação de conhecimento, é o *sujeito transcendental*, aquele que é condição do conhecimento objetivo, pois um objeto só pode ser dado a um sujeito e esse sujeito aplica necessariamente suas formas ao objeto.

Segundo Kant, todo conhecimento tem início na experiência, pois ela desperta e põe em ação nossa faculdade de conhecer. Seu pensamento está, portanto, de acordo inicialmente com a concepção empirista e com a ciência moderna que é fundamentalmente experimental. Mas se "todo o conhecimento se inicia *com* a experiência, isso não prova que todo ele derive *da* experiência" (KANT, 1993b, p. 36). Isso significa que *cronologicamente* nenhum conhecimento antecede a experiência, mas "a própria experiência é uma forma de conhecimento que exige o concurso do entendimento, cuja regra devo pressupor em mim antes de me serem dados os objetos" (KANT, 1993b, p. 20). Dessa forma, Kant pretende superar a oposição entre racionalismo e empirismo, demonstrando que o processo do conhecimento inclui necessariamente um elemento *a posteriori* – que é aquele fornecido pelos sentidos e que constitui a matéria do conhecimento, e um outro elemento *a priori,* que é a forma dada ao objeto pelo sujeito anteriormente à experiência. Ao conhecer um objeto, o sujeito do conhecimento já o filtra incluindo nele primeiro as "formas puras da sensibilidade", o espaço e o tempo, e então as "categorias do entendimento", os conceitos puros (anteriores à experiência e não dela derivados), como os de unidade e pluralidade, causa e efeito, substância e acidente etc. Assim, o conhecimento é possível quando temos a ligação de um dado dos sentidos a um conceito do entendimento. Não é possível, por outro lado, um conhecimento que prescinda do dado da sensibilidade ou que não esteja submetido às formas do entendimento.

> "Sem a sensibilidade, nenhum objeto nos seria dado; sem o entendimento, nenhum seria pensado. Pensamentos sem conteúdo são vazios; intuições sem conceitos são cegas" (KANT, 1993b, p. 89).

Por conseguinte, o conhecimento científico é possível porque em sua base está uma ligação *sintética* entre um elemento *a priori* e o dado da experiência. Já a metafísica não é possível, pois seus conceitos não se aplicam à experiência, mas procuram aquilo que está para além de toda experiência. Por meio da razão, a metafísica procura conhecer o *incondicionado*, aquilo que não está submetido às condições da experiência. Sua matéria são as *ideias*, conceitos aos quais não corresponde nenhuma intuição. Assim, a ideia de *mundo* considerado como um todo é uma ideia da razão; da mesma forma, a ideia de alma, como uma

substância existente em si mesma; por fim, a ideia de *Deus*, o *incondicionado* absoluto, condição de todas as condições, causa das causas, é o Ideal supremo da Razão. Mas dessas ideias não há nenhuma experiência e, portanto, nenhuma possibilidade de provar sua existência. Por essa razão, diz Kant, "tive, pois, de suprimir o saber para encontrar lugar para a crença" (KANT, 1993b, p. 27).

Portanto, ao homem só é dado conhecer o mundo tal como se apresenta para sua estrutura cognitiva: os fenômenos são as coisas tais como as conhecemos. O que as coisas são *em si mesmas* permanece algo desconhecido. Não podemos conhecer aquilo que não nos é dado em nenhuma experiência, como Deus, a Alma, o Mundo como totalidade ou mesmo a liberdade que não pode ser provada pela experiência. Mas podemos *pensar* nessas *ideias* e fazer uso prático delas. É no uso *prático* da razão que Kant irá salvaguardar um resultado *positivo* para sua crítica. Kant chama de *prático* "tudo aquilo que é possível pela liberdade" (KANT, 1993b, p. 636). Para fundar o uso prático da razão a filosofia de Kant deverá demonstrar a possibilidade de um uso *livre* da razão, não submetido aos impulsos da sensibilidade, isto é, que seja capaz de determinar *a priori* os princípios da ação.

Kant dedicará uma segunda crítica, a *Crítica da razão prática* (1788), para resolver o problema moral. Essa obra seria a base do seu sistema de filosofia moral que deveria incluir a *Metafísica dos costumes* (1797). Mas, além da segunda crítica, Kant publicou outra obra que tinha como objetivo buscar e fixar o princípio supremo da moralidade. Esta obra é a *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785). Por apresentar o princípio fundamental da moralidade a partir da análise do conhecimento moral comum essa obra serve como introdução à sua concepção de liberdade. São essas as três obras em que Kant delineia os princípios de sua filosofia moral como um todo, que inclui, como veremos, a ética e a política, a doutrina da virtude e a doutrina do direito. É a elas que nos remeteremos agora para apresentar sua filosofia prática.

Segundo a concepção comum de liberdade, ser livre seria fazer o que se quer, sem seguir nenhuma regra ou princípio preestabelecido. A concepção kantiana aponta no sentido contrário da concepção do senso comum: liberdade não é agir sem nenhuma regra, mas ser capaz de seguir uma regra livremente imposta pela própria razão. Para isso ele a funda na noção de *autonomia da vontade*. Com isso ele mostra que a vontade que obedece à lei moral não deixa, contudo, de ser livre, pois obedece apenas àquela lei que ela mesma se impôs. Para estabelecer isso, Kant tem de mostrar que a razão pode dar-se a si mesma leis independentemente das inclinações externas (vindas da sensibilidade), e que, já que essas leis são racionais, é o sujeito o próprio autor da lei moral. É possível, dessa forma, ao menos pensar a liberdade e fundar assim uma moral autônoma que não se deixa determinar senão por leis racionais. Se for assim, por que sua

ética toma uma forma tão marcantemente imperativa, com conceitos tais como dever, obrigação e respeito?

O iluminismo alemão privilegiou a reflexão sobre a liberdade. *A liberdade*, alegoria de Arnold Böcklin, século XIX.

Na *Crítica da Razão Prática*, Kant quer mostrar que a razão pura pode ser prática, e daí conferir realidade objetiva à ideia da liberdade. A liberdade é a condição de possibilidade da moral, sua razão de ser (*ratio essendi): "se não existisse liberdade alguma, a lei moral não seria de modo algum encontrável em nós" (KANT, 2008, p. 6). Isso se deve ao fato de que a lei moral implica, desde o início, que a vontade humana seja causa livre, pois o dever exige que nós nos determinemos por um motivo puramente racional, desembaraçado de todo motivo da sensibilidade, o que vem a ser a própria definição de liberdade: "a liberdade, no sentido prático é a independência do arbítrio frente à coação dos impulsos da*

sensibilidade" (KANT, 1993b).[1] *Por outro lado, é somente pela lei moral que nos tornamos conscientes da liberdade; ela é então a razão de conhecimento (ratio cognoscendi) da liberdade.*

Kant reconhece que na natureza tudo acontece segundo leis necessárias. Mas um ser racional pode agir segundo a *representação* de leis, isto é, segundo princípios. É nesse sentido que Kant diz que só o homem tem uma *vontade*: ela é

> "[...] uma faculdade de se determinar a si mesma a agir ***em conformidade com a representação de certas leis***. E uma tal faculdade só pode ser encontrada em seres racionais" (KANT, 2009, p. 237).

Que a razão possa bastar a si mesma para determinar a vontade ficará provado pelo conceito de liberdade.

O que determina a vontade são princípios práticos, que podem ser subjetivos ou objetivos. Quando são subjetivos são máximas e quando são princípios objetivos são leis práticas válidas para todo ser racional. Só podem existir leis práticas se a razão puder conter em si um fundamento prático suficiente para a determinação da vontade. Os princípios práticos que pressupõem um objeto da faculdade de desejar são empíricos e não podem fornecer nenhuma lei prática. Um princípio que se funda somente na condição subjetiva da receptividade a um prazer ou a um desprazer pode servir apenas de máxima, mas não de lei. Por essas razões Kant irá descartar a felicidade como finalidade última da ação moral. Assim, os princípios práticos materiais, que se classificam ou sob o princípio do amor-próprio ou sob o princípio da felicidade, colocam o princípio de determinação da vontade naquilo que Kant chama de faculdade de desejar inferior em oposição à faculdade de desejar superior. Só pode haver uma faculdade de desejar superior se existirem leis puramente formais de determinação, isto é, quando a razão se determina a si mesma.

Um ser racional só pode conceber suas máximas como leis gerais práticas quando as toma como princípios que determinam a vontade segundo a forma, e não segundo a matéria. A simples forma da lei enquanto princípio determinante da vontade não é um fenômeno nem nenhum objeto dos sentidos. Assim, diz Kant,

> "[...] se nenhum outro fundamento determinante da vontade lhe pode servir de lei, a não ser apenas essa forma legislativa universal, uma tal vontade deve conceber-se como totalmente independente da lei natural dos fenômenos nas suas relações recíprocas, a saber, da lei da causalidade. Uma tal independência, porém, chama-se ***liberdade*** no sentido mais estrito, isto é, transcendental. Logo uma vontade, à qual unicamente a simples forma legislativa da máxima pode servir de lei, é uma vontade livre" (KANT, 2008, p. 48).

A razão é prática quando realiza o raciocínio que estabelece uma lei para a vontade. Essa lei é o princípio ou proposição fundamental da ética kantiana, e cabe agora saber qual é o seu conteúdo. O imperativo categórico é a lei que resulta desse processo de pensamento e a matéria dessa lei consiste na sua própria forma, que não é senão sua própria legalidade. Esta, por sua vez, consiste em valer para todos, portanto, na sua universalidade que é, assim, o conteúdo da lei. Essa lei proclama: "Age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal" (KANT, 2008, p. 51).

O imperativo categórico é necessário devido ao conflito que existe entre a razão e os princípios de determinação sensíveis. A razão prática é somente a pura (que é livre) e não a razão empiricamente limitada. A razão limitada pela experiência sensível fornece regras de destreza ou conselhos de prudência, isto é, imperativos hipotéticos que representam a necessidade de uma ação possível como um meio de alcançar determinado fim. A busca pela felicidade, as regras de prudência, as prescrições médicas são imperativos que pressupõem o cálculo da relação entre meios e fins. Eles dependem da realização, não são bons por si mesmos. Quando um assassino recorre a um veneno para matar sem ser percebido, ele se vale de um imperativo hipotético. Já um imperativo categórico é bom por si mesmo porque pode ser universalizado, independente das circunstâncias ou de sua realização. Assim, para Kant, uma boa vontade "é a faculdade de escolher *só aquilo* que a razão, independentemente da inclinação, reconhece como praticamente necessário, isto é, como bom" (KANT, 2009, p. 183). É porque somos seres racionais finitos que devemos obedecer ao "mandamento da razão", ao imperativo, pois não possuímos uma vontade absolutamente boa, mas, sim, uma vontade que nem sempre obedece aos princípios racionais. Uma ação praticada por dever tem o seu valor moral não pelo *propósito* que com ela se quer atingir, nem depende da realidade do objeto da ação, mas somente do *princípio do querer* segundo o qual a ação foi praticada. O dever é então "a necessidade de uma ação por respeito à lei" (KANT, 2009 , p. 127).

Daí, portanto, a necessidade das noções de dever e obrigação na ética kantiana:

> "Dever e obrigação são as únicas denominações que temos de dar à nossa relação com a lei moral. De fato, somos membros legislantes de um reino da moral possível pela liberdade, representado pela razão prática para o nosso respeito, mas ao mesmo tempo seus súditos, não o seu soberano, e o desconhecimento de nossa posição inferior como criaturas, bem como a negação, por presunção, de respeito à lei santa, é já, segundo o espírito, uma deserção dela, mesmo que sua letra fosse observada" (KANT, 2008, p. 133).

Essa submissão à lei moral não retira do homem sua dignidade, pelo contrário, enquanto essa submissão tem a forma da autonomia ela é o *fundamento da dignidade da natureza humana e de todo ser racional.* Isso porque só o ser racional pode participar na legislação universal, sendo assim

> "[...] apto a ser membro de um possível reino dos fins, para o que ele já estava destinado pela sua própria natureza como fim em si e, exatamente por isso, como legislador no reino dos fins, como livre a respeito de todas as leis da natureza, obedecendo somente àquelas que ele mesmo se dá e segundo as quais as suas máximas podem pertencer a uma legislação universal (à qual ele ao mesmo tempo se submete)" (KANT, 2009, p. 269).

Vemos então que o princípio máximo da filosofia prática de Kant supõe de certa forma a ideia de uma *comunidade ética* que constitui a totalidade de um reino dos fins – é a ela que se refere o procedimento de universalização das máximas que está na base do imperativo categórico. Tendo em vista esse caráter universalista, já é possível vislumbrar as consequências políticas da filosofia moral kantiana. Em seus escritos sobre direito, política, história e religião, Kant procurou dar novos contornos a seu conceito fundamental de autonomia.

6.1.1. Ética e direito

Antes de ver como Kant amplia seu conceito de autonomia para as esferas da política e da história, valeria a pena observar como em sua *Metafísica dos costumes* o autor estabelece a distinção entre a ética e o direito, ou diferencia, segundo sua terminologia, a questão da *virtude* da questão do *direito*. Veremos que a cada uma dessas áreas corresponde uma diferente formulação do imperativo categórico e compreenderemos porque sua reflexão sobre a questão política é inseparável de sua filosofia moral.

De acordo com a distinção entre a teoria e a prática, Kant distingue as leis da natureza (que correspondem à filosofia teórica) das leis da liberdade (que correspondem à filosofia prática). Na Introdução geral da *Metafísica dos costumes,* diz Kant:

> "Essas leis da liberdade são chamadas ***morais***, para distingui-las das leis da natureza. Na medida em que elas dizem respeito apenas às ações exteriores e sua conformidade a leis, chamam-se ***jurídicas***; mas, se exigem também que essas mesmas devam ser os princípios de determinação das ações, elas são ***éticas***, e diz-se: o acordo com as primeiras é a ***legalidade*** das ações, o acordo com as segundas, a ***moralidade*** das ações" (KANT, 1902-1923, v. 6, p. 214).

Portanto, a constituição da filosofia prática em Kant deve se dar em dois caminhos: um o da liberdade externa, que tem a ver com a limitação recíproca

do arbítrio, para que a liberdade de cada um possa coexistir com a liberdade de todos os outros segundo uma lei universal (sendo essa a própria formulação do imperativo categórico do direito – cf. KANT, 1902-1923, v. 6, p. 230); o outro o da liberdade interna, enquanto capacidade que tem o indivíduo de dar a si mesmo fins propostos por sua própria razão. A dupla face da liberdade (interna e externa) se apresenta como o princípio da distinção entre ética e direito.

A partir disso, temos então a divisão fundamental da *Metafísica dos costumes*. O direito trata da justiça e a ética da virtude. O direito trata da coexistência da liberdade de cada um com a de todos os outros; a ética trata da liberdade que cada um dá a si mesmo. A *forma* tematizada pela doutrina do direito é a da limitação recíproca das liberdades; a *matéria* da ética é o fim proposto pela razão, que é ao mesmo tempo um dever. Será então no domínio do direito que trata da questão do justo que Kant formulará sua doutrina política. Não surpreenderá, portanto, que sua teoria do Estado consistirá na formulação de uma concepção normativa do chamado *Estado de direito*: o Estado que tem como função principal e específica a instituição de um estado jurídico, ou seja, a "instituição e a manutenção de um ordenamento jurídico como condição para a coexistência das liberdades" (BOBBIO, 1997, p. 135).

As leis jurídicas são coercitivas, isto é, elas obrigam a agir de determinada maneira para garantir a coexistência das liberdades. Essa coerção poderia ser contrária à ideia de autonomia se não houvesse em seu fundamento uma razão prática atuante. Essa, porém, será a interpretação de Bobbio, para quem a vontade no âmbito jurídico é heterônoma, pois não obedece à lei que deu a si mesma, mas a um imperativo hipotético (BOBBIO, 1997, p. 63). A separação estrita entre ética e direito (ou moral e direito, nos termos de Bobbio) faz com que o direito em Kant esteja determinado por uma concepção apenas negativa da liberdade. No direito parecia haver uma prioridade de relações meramente *externas* entre as liberdades. Mas não é o imperativo categórico que fundamenta o direito segundo uma lei universal da liberdade? A autonomia não estaria também operando no plano do direito já que ele está fundado no imperativo categórico? O equívoco de Bobbio seria o de tomar como correlatos os pares moral/direito e moralidade/legalidade. Como assinala Ricardo Terra (1995, p. 77), "uma leitura que os identificasse levaria a uma separação entre direito e ética sem apontar para os elementos comuns".[2] Vê-se assim que a moral, em sentido amplo, engloba tanto a ética quanto o direito e que, por essa razão, não se deve tomar a vontade jurídica como heterônoma. A partir disso, ao esclarecer, na Introdução à *Doutrina da virtude*, a especificidade da ética, Kant sempre se remete ao par ética/direito para determiná-los a partir de suas respectivas diferenças, sem criar, porém, um abismo entre ambos: "como divisão da doutrina dos costumes (da moral), o direito se opõe à ética (doutrina da

virtude), e não à moral, que é mais ampla que esta" (TERRA, 1995, p. 77).

É a própria razão que fornece a lei a qual ela mesma se submete. Kant supõe então uma vontade geral que coordena as vontades particulares na esfera jurídica que se dá sob leis universais da liberdade, pois todos participam da legislação à qual se submetem. Na prática, isso acarreta a exigência de participação de todos na legislação, o que remete a Rousseau e à ideia de soberania popular (TERRA, 1995, p. 91). É nesse contexto que Kant recuperará a tradição do *direito natural* e irá seguir o modelo contratualista para pensar o Estado. No fundamento da legislação exterior deverá haver um direito natural que lhe dê autoridade. O direito natural não é estatutário, mas é "cognoscível *a priori* pela razão de todos os homens" (KANT, 1902-1923, v. 6, p. 296). O direito natural servirá de padrão ideal para o direito positivo. Isso significa que a ideia de uma constituição de acordo com o direito natural dos homens, isto é, que aqueles que obedecem às leis devam reunidos legislar, deve estar na base de todas as formas de Estado. Com isso se tem um critério para a formação do Estado, para os melhoramentos da constituição e para a elaboração das leis positivas: "as leis que o povo não pode promulgar para si mesmo, o legislador não pode proclamá-las para o povo" (TERRA, 1995, p. 94). Isso aproximaria Kant do republicanismo.

Com o conceito de direito natural, Kant pode elaborar sua concepção do Estado de acordo com o esquema da teoria do contrato social. Esse esquema deve ser compreendido como uma ideia da razão e não como uma hipótese sobre a origem factual do Estado. O homem passa do estado de natureza para o estado civil mediante um contrato para realizar a ideia de justiça, ausente no estado de natureza. O estado de natureza resultaria num estado de guerra pela ausência de uma autoridade pública ou um tribunal que determine o que compete a cada um. Daí a exigência puramente racional de passar para o estado civil:

> "Do direito privado no estado de natureza provém o postulado do direito público: tu deves, em virtude da relação de uma coexistência inevitável com todos os outros, sair deste estado para entrar no estado jurídico, ou seja, naquele de justiça distributiva" (KANT, 1902-1923, v. 6, p. 307).

A instituição do Estado também é necessária para a garantia da propriedade privada. Para Kant, somente num estado jurídico, num estado civil em que haja um poder público, pode-se ter algo exterior como seu:

> "[...] uma posse na espera e preparação de um tal estado, que só pode ser fundado numa lei da vontade comum, que assim está de acordo com a***possibilidade*** da última, é uma posse provisória e jurídica, em compensação aquela que se encontra num tal estado seria uma posse peremptória" (KANT, 1902-1923, v. 6, p. 257).

Da noção do direito natural que está na base de sua teoria política Kant irá deduzir seus dois principais postulados: a constituição civil de todo e qualquer Estado deve ser republicana e a relação dos Estados entre si, no âmbito de uma federação cosmopolita, deve ser pacifista. As obrigações jurídicas devem assegurar a liberdade civil no plano interno e a paz mundial no plano externo. A ordem plenamente justa é aquela em que a coerção não se exerce mais na forma da dominação, mas na da autonomia racional. Com isso, Kant formula uma teoria do Estado baseada no princípio da autonomia. Isso está de acordo com seu projeto segundo o qual

> "[...] a verdadeira política não pode dar nenhum passo sem ter antes homenageado a moral e, embora a política seja em si mesma uma arte difícil, a união dela com a moral não é nenhuma arte, pois esta corta o nó que aquela não consegue desatar, quando entre ambas surgem discrepâncias" (KANT, 1995, p. 163-164).

Como esse ideal político se efetiva na prática é o que veremos a seguir.

6.1.2. Autonomia e esclarecimento

Vimos que a autonomia se dá quando a vontade não se submete a nenhuma regra senão àquela que ela mesma estabelece e acata como norma geral. O exercício dessa autonomia, porém, não é tão simples, pois supõe a "decisão e coragem de s *ervir-se de si mesmo* sem a direção de outrem" (KANT, 2005, p. 63). Portanto, o que se exige para a autonomia é a liberdade e, sobretudo, a liberdade de pensamento. Esta última se define como a capacidade de pensar por si mesmo, isto é, procurar em sua própria razão a definitiva pedra de toque da verdade. Toda a época de Kant clamava por essa emancipação da razão considerada como uma passagem das trevas do obscurantismo para a luz natural do conhecimento. O século XVIII é chamado *Século das Luzes* em referência a esse ideal: daí suas diversas versões – *Lumières* na França, *Enlightment* na Inglaterra e *Aufklärung* na Alemanha. A expressão *Aufklärung* é traduzida comumente por "esclarecimento", mas deve-se observar que mais do que um conceito filosófico ordinário, a expressão se refere a toda a consciência de uma época. Dentro desse contexto, Kant irá responder à pergunta "o que é o esclarecimento?" (num texto de 1784 que tem esse título) por meio de uma reflexão sobre sua própria época.

Kant define o esclarecimento como o processo de "saída do homem de sua menoridade da qual ele próprio é culpado", pois a menoridade é a "incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo" (KANT, 2005, p. 63). Assim, já que a menoridade não se encontra numa falta de conhecimentos, mas na preguiça e na covardia para pensar por si mesmo, o homem deve ser considerado o culpado por esse estado e pode sair dele por si

mesmo. A autonomia será então a chave para a realização do esclarecimento. Esta autonomia supera a heteronomia, isto é, a submissão a um poder tutelar alheio. Por exemplo, quando um livro toma o lugar de nosso entendimento; quando um diretor espiritual faz as vezes da consciência; e quando um médico decide sobre nosso próprio regime. Como a menoridade, por meio da preguiça e da covardia, se torna quase uma segunda natureza, e chega-se mesmo a criar amor a ela, é difícil para um homem particular desvencilhar-se dela. Mas é perfeitamente possível que um *público* se esclareça já que se encontrarão sempre alguns indivíduos capazes de pensamento próprio

> "[...] que depois de terem sacudido de si mesmos o jugo da menoridade, espalharão em redor de si o espírito de uma avaliação racional do próprio valor e da vocação de cada homem em pensar por si mesmo" (KANT, 2005, p. 65).

Esse esclarecimento será mesmo inevitável se esse indivíduo, que se esclareceu, puder fazer um *uso público* de sua razão, se tiver a liberdade de pensamento necessária para espalhar o germe do esclarecimento. É aqui que se insere a célebre distinção kantiana entre uso público e uso privado da razão. Um mesmo indivíduo tem, por um lado, o dever de funcionar como parte da engrenagem, de obedecer no exercício de uma função privada (como sacerdote ou soldado, por exemplo) e, por outro, tem o direito de fazer uso de sua própria razão e de falar em seu próprio nome, quando fora do serviço:

> "Entendo, contudo, sob o nome de uso público de sua própria razão aquele que qualquer homem, enquanto sábio, faz dela diante do grande público do ***mundo letrado***. Denomino uso privado aquele que o sábio pode fazer de sua razão em um certo ***cargo público*** ou função a ele confiado" (KANT, 2005, p. 66).

Não é posta em questão, portanto, a *obediência civil*, pois o esclarecimento se dá em outro território: no âmbito do debate público de ideias.

Dessa forma, liberdade de pensamento coincide com liberdade para publicar, pois um pensamento que não fosse comunicado não serviria para o esclarecimento. Como nota Habermas: "no Iluminismo, pensar por si mesmo coincide com pensar em voz alta, assim como o uso da razão coincide com sua utilização pública" (HABERMAS, 1984, p. 128). Retirar dos homens a liberdade de publicar suas ideias seria o mesmo que lhes impedir de pensar. Por outro lado, uma vez concedida a liberdade de pensamento, todas as restrições à liberdade civil não apenas não impedirão o advento do esclarecimento como até mesmo o favorecerão. Há algumas restrições que são propícias ao desenvolvimento do espírito. Se não houvesse nenhuma restrição à liberdade civil, não se daria o lento processo do esclarecimento:

> "Um grau maior de liberdade civil parece vantajoso para a liberdade de ***espírito*** do povo e no entanto estabelece para ela limites intransponíveis; um grau menor daquela dá a esse espaço o ensejo de expandir-se tanto quanto possa" (KANT, 2005, p. 71).

Somente um público *esclarecido* poderá ter liberdade de agir; antes, deveria haver uma verdadeira *reforma* da maneira de pensar, não uma *revolução* que se limitaria a substituir preconceitos antigos por novos. Essa será uma das razões para a reprovação kantiana da Revolução Francesa. A condição de possibilidade do esclarecimento será "a mais inofensiva entre tudo aquilo que se possa chamar liberdade, a saber: a de fazer um *uso público* de sua razão em todas as questões" (KANT, 2005, p. 65).

Mas como assegurar um uso público da razão? O esclarecimento ou iluminismo não deve ser compreendido apenas como uma obrigação prescrita aos indivíduos, mas como problema político. A questão que se põe agora é a de saber como o uso da razão pode tomar a forma pública que lhe é necessária, como a audácia de saber pode se exercer em pleno dia (FOUCAULT, 1994, p. 567). Para garantir aquela distinção, aquela voz de comando que diz "raciocinai, tanto quanto quiserdes, e sobre o que quiserdes, *mas obedecei!*", seria necessário um príncipe que sendo ele mesmo ilustrado "não tem medo de sombras e ao mesmo tempo tem à mão um numeroso e bem disciplinado exército para garantir a tranquilidade pública" (KANT, 2005, p. 71). Assim, ao responder à pergunta " *o que* é o esclarecimento?" Kant indica qual o processo político que garante sua realização: ele depende do soberano, no caso Frederico II, o grande, o déspota esclarecido que "pela primeira vez libertou o gênero humano da menoridade, pelo menos por parte do governo, e deu a cada homem a liberdade de utilizar sua própria razão em todas as questões da consciência moral" (KANT, 2005, p. 70). Dessa forma, é o despotismo *ilustrado* a condição do esclarecimento. Esse aparente paradoxo, que consiste no fato de o exercício público e livre da razão depender de um déspota, é caracterizado por Foucault como

> "[...] o contrato do despotismo racional com a livre razão: o uso público e livre da razão autônoma será a melhor garantia da obediência, sob a condição entretanto, que o princípio político que deve ser obedecido seja ele mesmo conforme à razão universal" (FOUCAULT, 1994, p. 567).

Para explicar esse paradoxo é necessário mais uma vez ressaltar que a liberdade de pensamento ou autonomia não se identifica com o *livre pensamento*, o uso sem lei da razão ou o princípio de não reconhecer mais nenhum dever. Uma vez que sem nenhuma lei nada, nem mesmo o maior absurdo, pode exercer-se por muito tempo, a razão que não aceita se submeter à lei que ela dá

a si mesma teria que acabar se curvando ao jugo das leis que um outro lhe dá. Ou seja, uma razão ainda menor, que não se submeteu à crítica, não pode ser livre. Pelo contrário, somente uma razão que procede criticamente e que pode, assim, estabelecer seus próprios limites e deveres é madura o suficiente para se esclarecer, pois, como diz o autor na *Crítica da razão pura*,

> "[...] sem esta crítica a razão mantém-se, de certo modo, no estado de natureza e não pode fazer valer ou garantir as suas afirmações e pretensões a não ser pela ***guerra***" (KANT, 1993b, p. 604).

Portanto, a consequência necessária de não se reconhecer na razão humana universal o juiz para seus próprios conflitos seria a perda definitiva da liberdade de pensar. Isso porque, uma vez que só há desordem no domínio do pensamento, a autoridade poderá intervir a fim de que os próprios assuntos civis não entrem em tal desordem e a liberdade de pensamento ficaria submetida aos regulamentos do país. Assim, somente a orientação crítica pode colocar a razão rumo à realização da sua própria tarefa: o progresso contínuo da espécie humana.

6.1.3. A filosofia da história: garantia do progresso

Segundo Kant, a determinação original da natureza humana consiste no avanço ilimitado no caminho do esclarecimento. Dessa forma, é necessário encontrar na história um curso regular que evidencie um desenvolvimento continuamente progressivo, embora lento, das disposições originais da espécie humana. O descobrimento desse fio condutor daria um sentido para o devir histórico. Mas como a história humana é a história de seres livres que não agem apenas instintivamente nem como razoáveis cidadãos do mundo,

> "[...] o filósofo não pode pressupor nos homens e seus jogos, tomados em seu conjunto, nenhum ***propósito*** racional ***próprio***, ele não tem outra saída senão tentar descobrir, neste curso absurdo das coisas humanas, um ***propósito da natureza*** que possibilite, todavia, uma história segundo um determinado plano da natureza para criaturas que procedem sem um plano próprio" (KANT, 1986, p. 10).

Em primeiro lugar, Kant coloca que as disposições naturais de uma criatura estão destinadas a um dia se desenvolver completamente e conforme a um fim. Mas no homem, enquanto único ser racional, as disposições voltadas para o uso da razão devem desenvolver-se completamente na espécie e não no indivíduo. A razão necessita de

> "[...] uma série talvez indefinida de gerações que transmitam umas às outras as suas luzes para finalmente conduzir, em nossa espécie, o germe da natureza àquele grau de desenvolvimento que é completamente adequado ao

seu propósito" (KANT, 1986, p. 10).

O objetivo dos esforços humanos deve ser atingir esse momento, caso contrário, as disposições naturais seriam vistas como inúteis e sem finalidade. Além disso, segundo Kant, a natureza quis que o homem tirasse inteiramente de si mesmo tudo o que pode tornar sua vida agradável. Ao dotar o homem de razão, ela também fez questão de lhe oferecer uma série de dificuldades a fim de que, ao retirá-lo da preguiça e do bem-estar, ele alcance o aperfeiçoamento contínuo das suas faculdades racionais.

Para garantir o desenvolvimento de todas as suas disposições, a natureza se serve do antagonismo das mesmas na sociedade. Esse antagonismo é chamado por Kant de *insociável sociabilidade* dos homens, ou seja, a "tendência a entrar em sociedade que está ligada a uma oposição geral que ameaça constantemente dissolver essa sociedade" (KANT, 1986 , p. 13). O homem tem, ao mesmo tempo, uma inclinação para associar-se pelo desenvolvimento de suas disposições naturais, e uma forte tendência a separar-se, pois encontra em si uma qualidade insociável que o faz querer tudo para seu próprio proveito, ficando assim em oposição aos outros homens. Assim, entrando em conflito, movido pela busca de projeção, pela ânsia de dominação ou pela cobiça, o homem é levado a superar sua tendência à preguiça. E nesse caminho que o leva da rudeza à cultura

> "[...] tem início, por meio de um progressivo iluminar-se, a fundação de um modo de pensar que pode transformar, com o tempo, as toscas disposições naturais para o discernimento moral em princípios práticos determinados e assim finalmente transformar um acordo extorquido ***patologicamente*** para uma sociedade em um todo***moral***" (KANT, 1986, p. 13).

Portanto, a insociabilidade é a condição para o desenvolvimento dos talentos humanos, que permaneceriam eternamente escondidos se os homens decidissem viver uma vida pastoral, em perfeita concórdia uns com os outros e fossem de tão boa índole como as ovelhas. Segundo Kant, devemos agradecer a natureza pela intratabilidade, pela vaidade que produz a inveja competitiva e pelo desejo constante de ter e dominar: "o homem quer a concórdia, mas a natureza sabe mais o que é melhor para a espécie: ela quer a discórdia" (KANT, 1986, p. 13). É a natureza, então, que garante a formação da sociedade, pois somente nela a humanidade pode alcançar o maior desenvolvimento possível de todas as suas disposições.

> "Assim uma sociedade na qual a ***liberdade sob leis exteriores*** encontra-se ligada no mais alto grau a um poder irresistível, ou seja, uma ***constituição civil*** perfeitamente ***justa*** deve ser a mais elevada tarefa da natureza para a espécie humana, porque a natureza somente pode alcançar seus outros propósitos relativamente à nossa espécie por meio da solução e

cumprimento daquela tarefa" (KANT, 1986, p. 15).

Por conseguinte, a condição factual da moralidade é o conflito que obriga os homens a se unirem num todo regulado por leis em que a liberdade de cada um esteja assegurada de modo a coexistir com a liberdade dos outros. Vemos aqui que Kant segue o modelo liberal de sociedade, segundo o qual a ordem social se estabelece no jogo entre os vícios privados e o benefício público (HABERMAS, 1984, p. 134).

Mas o que de fato indica esse progresso geral do gênero humano? Kant tenta responder a essa questão em *O conflito das faculdades* (1798). Nessa obra, ele tenta responder, entre outras, à seguinte questão: "Estará o gênero humano em constante progresso para o melhor?". A resposta será possível desde que se encontre algo que revele a existência de uma causa moral atuante na história em vista da realização do ideal da autonomia plena na política. O que se busca, então, é um acontecimento que indique a possibilidade de realização do progresso na história, um acontecimento com valor de signo. Esse acontecimento é a Revolução Francesa, não pelo processo que ela desencadeia, que pode até fracassar, mas, sim, pelo que ela provoca nos espectadores. Ela é interessante não por aquilo que tem de grande ou pequeno ou pelos "brilhantes edifícios políticos" que se sucedem por meio dela, mas pelo sentido da história humana que ela revela:

> "É simplesmente o modo de pensar dos espectadores que se trai ***publicamente*** neste jogo de grandes transformações, e manifesta, no entanto, uma participação tão universal e, apesar de tudo, desinteressada dos jogadores num dos lados, contra os do outro [...] [o que] [...] demonstra assim (por causa da universalidade) um caráter do gênero humano no seu conjunto e, ao mesmo tempo (por causa do desinteresse), um seu caráter moral, pelo menos, na disposição, caráter que não só permite esperar a progressão para o melhor, mas até constitui já tal progressão, na medida em que se pode por agora obter o poder para tal" (Kant, 1993a, p. 101-102).

Assim, a reação dos espectadores prova o caráter moral da humanidade. O acontecimento só tem sentido pela simpatia, pelo entusiasmo que provoca naqueles que o observam. O *entusiasmo* pela revolução revela a existência de uma causa moral que atua na história rumo ao progresso, isto é, à realização da liberdade por meio da constituição republicana e da paz perpétua. Mas isso pode e *deve* ser feito mediante *reformas* pelas quais o Estado, tentando a evolução em vez da revolução, avançasse de modo permanente para o melhor. Esse entusiasmo, portanto, não é suficiente para que Kant apoie a revolução. Embora seja sagrado, o direito do povo de ser colegislador permanece, contudo,

> "[...] sempre apenas uma ideia, cuja realização está restringida à condição da consonância dos seus ***meios*** com a moralidade, que o povo não pode

transgredir – o que não pode ter lugar mediante a revolução, que é sempre injusta" (KANT, 1993a, p. 104).

Portanto, a melhor constituição política é, segundo Kant, uma constituição republicana que conserve a liberdade de todos coexistindo com a liberdade de cada um. Mas a passagem para essa constituição não pode ser feita por uma revolução, que desconsidera os deveres morais, mas, sim, por uma reforma gradual do Estado. Essa reforma deve ser lenta e acompanhar o processo do esclarecimento do povo e dos governantes que reconhecerão a necessidade de melhorar a sociedade. Esse processo não se dá somente dentro de um Estado, mas deve acontecer com eles o mesmo que aconteceu com os indivíduos. Por virtude do mesmo mecanismo que obrigou os indivíduos a moralizarem-se progressivamente apesar da discórdia reinante, as nações se unirão numa federação tendo em vista a paz entre elas. De acordo com a natureza das coisas, a própria guerra coloca os homens rumo à paz perpétua, pois ela é tão terrível que torna necessário que os homens venham a ser razoáveis e trabalhem tendo em vista acordos internacionais que o conduzam à paz. É a própria natureza que subministra essa garantia ao fazer transparecer em seu curso uma finalidade: "por meio da discórdia dos homens, fazer surgir a harmonia, mesmo contra a sua vontade" (KANT, 1995, p. 140). No entanto, é preciso ver que não há uma necessidade absoluta que determine que os homens ajam dessa forma. A aposta no progresso é antes de tudo um *postulado*: uma hipótese suficiente para propósitos práticos sem nenhuma preocupação de ordem teórica:

"[...] a natureza garante a paz perpétua por meio do mecanismo das inclinações humanas; sem dúvida, com uma segurança que não é suficiente para ***vaticinar*** (teoricamente) o futuro mas que chega, no entanto, no propósito prático, e transforma num dever o trabalhar em vista deste fim (não simplesmente quimérico)" (KANT, 1993a, p. 149).

Dessa forma, vemos que há uma tensão no pensamento histórico e político de Kant, pois o progresso moral é garantido pelo antagonismo: é dele e de seus desdobramentos que surgem uma sociedade cosmopolita, organizada numa constituição universal que evite toda guerra ofensiva. Se no plano *ideal* a instituição do Estado de direito se dá de acordo com os princípios normativos da moral, a fundação *efetiva* do Estado de direito, porém, se dá pelo concurso de um mecanismo natural. Da mesma forma, é no jogo entre a estrita obediência civil e a irrestrita liberdade de pensamento que se dará a emancipação do homem:

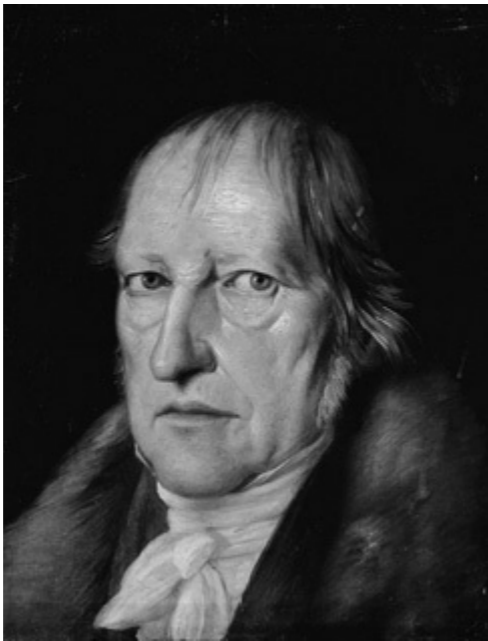
"Se, portanto, a natureza por baixo desse duro envoltório desenvolveu o germe de que cuida delicadamente, a saber, a tendência e a vocação ao ***pensamento*** livre, este atua em retorno progressivamente sobre o modo de sentir do povo (com o que este se torna capaz cada vez mais de ***agir de***

acordo com a liberdade), e finalmente até mesmo sobre os princípios do ***governo***, que acha conveniente para si próprio tratar o homem, que agora é ***mais*** do que simples ***máquina***, de acordo com a sua dignidade" (Kant, 2005, p. 71).

6.2. Hegel: a dialética e o sistema da "vida ética"

A filosofia posterior a Kant será profundamente influenciada pela reflexão sobre o rumo da história universal. Mas a ideia de que a razão possuiria limites para o conhecimento do absoluto era o obstáculo a ser superado. É nesse contexto que surge o idealismo alemão, que podemos caracterizar como um período na história da filosofia que procurou esgotar as possibilidades da filosofia moderna, especialmente aquela que Kant havia exposto. Autores como Fichte, Schelling e Hegel procurarão reformular o conceito kantiano de razão tendo em vista a realização da liberdade. Desses, aquele que elaborou uma filosofia política com maior repercussão foi sem dúvida G. W. F. Hegel (1770-1831). A obra política mais importante de Hegel são suas *Linhas fundamentais da filosofia do direito, de 1821. Ela faz parte, porém, de um rigoroso sistema filosófico exposto resumidamente pelo autor em sua Enciclopédia das ciências filosóficas, (que teve três diferentes edições, 1817, 1827 e 1830). O que caracteriza esse sistema é o chamado método dialético, uma espécie de lógica concreta que pretende dar conta da dinâmica do mundo em suas diferentes esferas.*

O método dialético é concebido por Hegel como uma estratégia para superar as cisões da modernidade. A filosofia é necessária para superar as oposições e restaurar a unidade concreta. Segundo ele, toda a época moderna é caracterizada pela oposição geral entre sujeito e objeto, indivíduo e sociedade, lei e ética, fé e saber, natureza e cultura etc. Essas cisões são frutos de um pensamento abstrato que analisa as partes e se esquece do todo. Uma filosofia que pudesse resgatar a totalidade teria de dar conta da realidade concreta, aquela na qual há a unidade de sujeito e objeto, ideal e real. Mas essa unidade não deve ser alcançada por meio de uma intuição genial que unisse todos os opostos; o interesse da filosofia é superar as oposições fixas sem ignorar que a cisão faz parte da vida e que a totalidade é justamente aquela que contém em si as cisões. Ou seja, a unificação tem de aparecer como o resultado interno da dinâmica operada pela própria cisão. É esse mecanismo de autossuperação que Hegel chama de dialética: o movimento que faz com que as coisas apareçam isoladas do todo para depois serem recolocadas em seu contexto total. É o movimento da contradição que se estabelece pela abstração das partes de um todo e a reabsorção das partes nesse todo. Mas esse movimento não é uma abstração do filósofo, como se fosse uma invenção sua, mas o processo concreto das próprias coisas. É o entendimento, enquanto "força do limitar" que fixa uma oposição e se desgarra do todo. A

razão, por sua vez, coloca-se contra a fixação absoluta da cisão por meio do entendimento. Hegel vê o problema daquilo que ele chama de "cultura do entendimento" no fato de que essa cultura transformaria aquelas oposições em dados absolutos, deixando de se elevar a uma concepção especulativa da filosofia e abandonando seu interesse máximo que é o da supressão de tais opostos. O que ele critica, em suma, nisso que ele chama de cultura do entendimento (pois é o *entendimento* e não a razão que se fixa nas cisões) é seu dualismo e sua tentativa de bloquear qualquer acesso ao absoluto. Toda a filosofia iluminista teria essa característica, especialmente a de Kant. Nela o conhecimento do absoluto teria sido abandonado porque o entendimento se fixou em suas próprias cisões. Resgatar a totalidade é também resgatar a possibilidade de um saber do absoluto, o saber da totalidade estilhaçada na experiência em oposições que o entendimento fixou sem mais conseguir enxergar o todo.

Retrato de Georg Wilhelm Friedrich Hegel, por Jakob Schlesinger, 1831. SMB, Alte Nationalgalerie, Berlim.

A dialética é, assim, o movimento das próprias coisas, tanto no mundo quanto em nossos pensamentos sobre ele. À filosofia cabe a tarefa de compreensão dessa dinâmica e o cuidado de não se deixar fixar pelas aparentes oposições. Esse procedimento da razão, que se eleva acima de uma identidade abstrata de opostos, Hegel denomina *especulação*. Essa especulação, longe de ser apresentada por Hegel como uma ascese mística, é na verdade apenas um modo

de conhecimento que relaciona os opostos da reflexão ao absoluto e torna visível sua relação com a totalidade. Daí também a necessidade de um pensamento *sistemático*, pois é só por meio do sistema que a razão pode dar conta de todas as oposições e resgatar a unidade presente nelas. O entendimento humano se fixa em posições determinadas e não reconhece sua parcialidade. É isso que possibilita não apenas diferentes visões de mundo, mas a cisão do mundo em classes sociais que não reconhecem as outras, facções políticas que reconhecem apenas seus próprios interesses. É o que Hegel chama de concepção abstrata da liberdade como a afirmação de si em detrimento dos outros, da totalidade.

Será na *Fenomenologia do espírito* (1807) que Hegel colocará em jogo, por meio da apresentação do curso histórico que eleva a consciência à sua máxima consciência de si como *espírito*, esse processo negativo de dissolução das imagens que para si mesmo o entendimento humano se faz. O trabalho do negativo se faz presente na história como aniquilamento sucessivo das ilusões da consciência, trabalho que a eleva à consciência realizada de si mesma. Cada etapa do processo de formação é uma nova figura da consciência. Ela abandona sua forma anterior, mas esse processo não é exclusivamente negativo. O resultado dessa *experiência* que faz a consciência é um novo conteúdo, mais rico e desenvolvido. Assim, o Estado moderno, por exemplo, será a síntese e a superação das suas formas iniciais na Antiguidade e na Idade Média. Esse novo conteúdo supera e conserva o anterior. Isso não apenas no mundo humano, espiritual, mas também na natureza: a árvore desenvolvida é a negação do que era inicialmente um gérmen, mas contém o gérmen. O filho torna-se pai, mas não deixa de ser filho etc. Cada etapa no processo dialético é mais verdadeira que a anterior, porque mais desenvolvida. Somente o todo é verdadeiro, suas partes ou momentos são falsos quando isolados e afirmados como completamente independentes. O indivíduo é falso se é compreendido abstraído da sociedade que o constitui. A sociedade não pode ser abstraída do Estado que lhe dá fundamento. A coisa corretamente compreendida é seu conceito. Um verdadeiro Estado é aquele que corresponde ao conceito de Estado, assim como dizemos de um bom amigo que ele é um *verdadeiro amigo*. A verdadeira liberdade corresponde ao conceito de liberdade e não ao que cada um entende por liberdade.

É de acordo com essa filosofia especulativa que Hegel pensará a questão política. Por isso temos que ter em vista o lugar sistemático da política em seu sistema. A primeira parte desse sistema é constituída pela *lógica*, a expressão do movimento dialético das categorias lógicas e ontológicas tomadas aqui como puros conceitos. É uma forma concreta do absoluto, pois a lógica aqui não é compreendida como determinações de pensamento independente das coisas, mas como determinações das próprias coisas. Essa ideia lógica do absoluto se

exterioriza na natureza, tema da *filosofia da natureza*. Mas é na *filosofia do espírito* que teremos a manifestação mais concreta do absoluto. O *espírito* é compreendido em três momentos: como *espírito subjetivo*, composto pela subjetividade individual e suas características naturais (a alma, suas sensações e sentimentos), pela consciência e pelas características propriamente espirituais (o pensamento, a vontade etc.); como *espírito objetivo*, constituído pelas instituições sociais e políticas; e finalmente como *espírito absoluto*, isto é, o conhecimento como arte, religião e filosofia. Assim, o lugar sistemático da filosofia política hegeliana é a filosofia do espírito objetivo, aquele que se manifesta em instituições sociais e políticas.

Portanto, a função própria da filosofia política é a mediação: é por meio dela que se torna possível ao espírito subjetivo sair de si, criar um mundo e chegar ao máximo conhecimento de si como espírito absoluto. Dessa forma, o *direito* – é assim que Hegel se refere à questão política de um modo geral que inclui os temas da moral, da economia e da política – nada mais é que o processo por meio do qual o espírito se efetua. E assim como a dinâmica geral é animada num movimento dialético triádico de tese, antítese e síntese, também o *direito* terá três momentos: o direito abstrato, a moralidade e a eticidade. Como sempre em Hegel, cada momento conterá o momento anterior, conservando algo dele, mas superando-o por meio da riqueza de suas determinações concretas e aquilo que aparece no final (no caso o Estado) se mostrará presente desde o início como num círculo.

Antes de apresentar esses três momentos da filosofia política hegeliana, vale dizer algo mais sobre a estrutura de seu sistema especulativo e a importância que nele tem a reflexão sobre a realidade política e social. A filosofia hegeliana pretende fornecer a compreensão racional do que existe efetivamente. Só seria possível conhecer a realidade se ela em si mesma já fosse racional. Por isso, a frase tão mencionada do prefácio à *Filosofia do Direito*: “o que é racional, isto é efetivo; e o que é efetivo, isto é racional” (HEGEL, 2010, p. 41). Está em jogo aqui a diferença entre efetividade e realidade. A realidade é compreendida pela reflexão limitada do entendimento como um dado externo, um objeto dado desde sempre e sem vida, isto é, sem um movimento próprio. A essa concepção da realidade Hegel opõe a *efetividade* ou realidade efetiva, que é aquela em que a racionalidade está incluída porque é a união do sujeito e do objeto. Essa realidade efetiva seria mais concreta do que a concepção abstrata da realidade. A realidade efetiva é aquela completamente desenvolvida, desdobrada em todos os seus momentos e que o filósofo pode conhecer por meio da especulação, um modo de conhecimento que não se detém em momentos particulares, mas os pensa de acordo com a totalidade. É com esse espírito que Hegel analisa os diferentes momentos da vida ética e política.

A esfera mais abstrata e por isso a menos efetiva da vida ética é o *direito abstrato*, a primeira parte da *Filosofia do direito*. Os indivíduos são compreendidos aqui enquanto pessoas dotadas de posses e propriedades e que estabelecem contratos com as demais. A propriedade é formada por aqueles bens materiais e imateriais que constituem a identidade de cada indivíduo. Se se considera esse indivíduo abstratamente, separado de todas as complexas relações sociais e políticas que o tornam possível, se tem o chamado *atomismo social*, uma sociedade pensada a partir de indivíduos particulares que formam um pacto em vista da defesa de certos interesses. Ainda que se justifique a reivindicação de direitos particulares, isto é, a observação da liberdade individual, seria um erro segundo Hegel compreender a sociedade a partir desse indivíduo. Esse teria sido, segundo o filósofo, o erro das teorias contratualistas que partiram da hipótese de um indivíduo isolado que entra numa relação contratual com os demais. A própria noção de contrato só é possível pela mediação de instituições sociais já estabelecidas. Já a vida ética começará, como veremos, não por indivíduos particulares, mas pela família, primeira e mais básica forma de vida social.

Antes de avançar para a segunda esfera da vida ética, a moralidade, cabe mencionar como Hegel compreende a *formação* das comunidades políticas e como o indivíduo luta pelo reconhecimento de seus direitos. O homem não se forma isoladamente, mas por meio de uma luta de vida e morte por reconhecimento. Só é consciente de si mesmo ou de sua própria liberdade na medida em que é reconhecido, como consciente e livre, por outras pessoas conscientes e livres. Cada um afirma sua liberdade, negando em si mesmo seu ser natural e afirmando sua racionalidade muitas vezes ao preço da liberdade e da dignidade do outro. Daí surge a escravidão, o senhor submetendo o escravo à servidão porque o venceu numa batalha de vida e morte. O escravo preferiu conservar a vida a arriscá-la para ser reconhecido e com isso submeteu-se ao outro. Esse conflito é anterior ao surgimento histórico do Estado. Corresponde àquilo que a tradição contratualista descrevia como o estado de natureza. Por meio dele, o indivíduo – no caso o senhor, afirma o seu direito e é reconhecido. O escravo terá que formar-se, por meio do trabalho e constitui o mundo do pensamento e da técnica. Ele reprime seus desejos, nega a natureza, trabalha a partir de noções gerais e abstratas, desenvolve a linguagem e o pensamento. Em suma, a luta entre o senhor e o escravo engendra uma dialética que é o próprio desenvolvimento da história humana. Para Hegel, o Estado surge desse conflito, mas o seu princípio não está nesse processo violento, mas na lógica que conduz o processo à sua completude:

> "A luta do reconhecimento, e a submissão a um senhor, é o ***fenômeno*** do qual surgiu a vida em comum dos homens, como um começar dos ***Estados***. A ***violência***, que é fundamento nesse fenômeno, não é por isso fundamento

do ***direito***, embora seja o momento ***necessário*** e ***legítimo*** na passagem do ***estado*** da consciência-de-si submersa no desejo e na singularidade ao estado da consciência-de-si universal. É o começo exterior, ou o ***começo fenomênico*** dos Estados, não seu ***princípio substancial***" (Hegel, 1995, p. 204).

O papel do Estado será o de resolver esses conflitos. A verdadeira conciliação não é possível sem o Estado, pois nem o senhor nem o escravo tiveram o reconhecimento que desejavam, isto é, o reconhecimento por outra consciência livre. O Estado, porém, não será pensado como um elemento exterior aplicado para conciliar os opostos, mas como a resolução de uma dialética inerente a esses opostos. Ele vai procurar sintetizar o desejo de reconhecimento em uma totalidade ética na qual os indivíduos alcançariam a verdadeira liberdade e teriam seus direitos efetivos e não abstratos plenamente reconhecidos.

Tendo sido reconhecidos num primeiro momento, o do direito abstrato, os direitos dos indivíduos enquanto dotados de posses e propriedades, os indivíduos reconhecem também os seus deveres e suas responsabilidades enquanto sujeitos. Esse é o âmbito da *moralidade*. O núcleo dessa segunda parte da *Filosofia do direito* é formado pela reflexão sobre a consciência moral. Trata-se da liberdade de um sujeito que reflete sobre o sentido de suas ações, que questiona suas crenças e que assume suas responsabilidades. Aqui está em jogo uma vontade ainda subjetiva que é pensada separada das instituições e não o impacto objetivo de suas ações. É o terreno das intenções, desejos e valores. Mas essas características só adquirem aspecto moral quando são pensadas universalmente, quando são reconhecidas e compartilhadas pelos outros. Por isso, o terreno da moralidade é mais concreto que o do direito abstrato. Enquanto este último diz respeito apenas à lei, sem se preocupar com as intenções e interesses dos indivíduos, a moralidade se refere aos princípios subjetivos que guiam as ações, isto é, a vontade do sujeito. Por meio da referência à vontade, os indivíduos podem ser responsabilizados por suas ações. Mas a vontade é compreendida aqui em seu aspecto subjetivo, ainda que não individual, pois a moralidade lida com normas e deveres universais e está referida à vontade dos outros. Enquanto referida às máximas das ações das consciências, a moralidade permanece no terreno subjetivo, pois na objetividade a vontade se cristaliza em instituições sociais e políticas que estabelecem mediações entre as vontades particulares. A moralidade é assim apenas um momento no processo de desdobramento e determinação do princípio da liberdade. Os propósitos e intenções dos sujeitos dotados de uma vontade referem-se aos aspectos subjetivos do agir humano. Segundo Hegel, Kant teria permanecido nesse nível de reflexão, já que a moralidade é a base de sua filosofia política. Hegel contesta o formalismo da moral kantiana, pois, segundo ele, não seria possível separar a forma das ações

morais de seu conteúdo concreto. A consideração da moralidade independente dos interesses dos sujeitos seria o fruto de uma série de contradições na filosofia de Kant. Para evitar essas contradições, Hegel pensa como instância máxima da filosofia prática não a moralidade, a determinação dos princípios subjetivos da ação, mas a *eticidade*, a transformação da vontade subjetiva em vontade objetiva.

Cabe aqui esclarecer a diferença entre moralidade e eticidade, uma das novidades que o pensamento hegeliano trouxe à filosofia política. As expressões moralidade (em alemão, *Moralität*) e eticidade (*Sittlichkeit*) são habitualmente tomadas como sinônimos. Mas para Hegel é importante destacar a diferença entre a moral ou ética pensada abstratamente sem referência à vida socializada e a moral ou ética considerada concretamente tal como se manifesta nos *costumes* e *instituições* visíveis. A palavra alemã *Sittlichkeit* vem do substantivo *Sitte,* que significa o costume no sentido de um hábito da vida coletiva que reúne os indivíduos em seu comum pertencimento a um mesmo modo de vida. *Sittlichkeit* significa aquilo que "entrou para os costumes" (LEFEBVRE; MACHEREY, 1999, p. 21). Ela pode ser traduzida por *eticidade* ou *vida ética* apenas para ser diferenciada da *moralidade* no sentido em que Hegel entende esta última. Se a moralidade pode ser reduzida a uma fórmula abstrata que pode ser aplicada em diversas situações, a eticidade para Hegel é um conjunto de conteúdos determinados e expressos em instituições sociais, políticas, religiosas e artísticas. A vida ética se realiza plenamente com a conciliação da vontade subjetiva e a vontade objetiva, é a "identidade *concreta* do Bem e da vontade" (Hegel, 2010, p. 165). Para Hegel a eticidade ou vida ética é a forma acabada do direito, aquela na qual a liberdade se mostra em sua verdade, não de forma limitada e parcial como no *direito abstrato* ou na *moralidade*. Nela a vida política é pensada para além da divisão em sujeito e objeto. Trata-se de um modo de existência que não se dá como consequência de uma escolha individual, subjetiva e contingente, mas que se dá na história em figuras concretas que representam os espíritos dos povos, em sua religião e em sua constituição estatal. É a forma concreta de manifestação da liberdade para Hegel. Isso não significa que toda instituição social seja a manifestação da liberdade. Só corresponde ao conceito de eticidade aquela efetividade que realiza plenamente o conceito de vida ética, isto é, a unificação da vontade subjetiva com a objetiva. O momento da moralidade, assim como o do direito abstrato, está incluído no momento da eticidade. É racional somente a vida ética que realiza a síntese das vontades particulares e a vontade objetiva.

6.2.1. Sociedade civil e Estado

A eticidade, assim como o direito em geral, também possui três momentos.

São as figuras de manifestação da vida ética: a família, a sociedade civil e o Estado. Para Hegel é a família, e não o indivíduo, a forma elementar da vida ética. Ela representa a forma imediata da vida ética baseada no sentimento, nos laços de afetividade, numa espécie de sociedade natural. Embora esteja ligada ao sentimento, a família tem a função espiritual de assegurar a integração do indivíduo na medida em que o forma para a vida coletiva. Ela forma uma totalidade organizada, cujo sistema precede e condiciona a existência particular dos indivíduos. Na família o indivíduo se sabe membro de uma comunidade e por meio dela é preparado para agir como membro da sociedade civil e do Estado. É por meio da educação que essa preparação é feita, quando o indivíduo deixa a família e entra em sociedade com os outros.

Kant e Hegel foram profundamente marcados pelo principal evento político da época: a Revolução Francesa.*A Liberdade guiando o povo*, de Eugène Delacroix, 1830. Museu do Louvre, Paris.

É nesse ponto que Hegel elabora a noção de *sociedade civil*. Embora não tenha sido o primeiro autor a se utilizar da expressão, foi o primeiro que elaborou o conceito de sociedade civil como uma instância diferente do Estado. Na tradição contratualista a sociedade civil ou política era aquela que se contrapunha ao estado de natureza após o pacto. Já Hegel distingue o conjunto das relações sociais presentes na esfera da sociedade civil das relações propriamente políticas instituídas pelo Estado. Como momento intermediário entre a família e o Estado, a sociedade civil manifestará relações mais complexas que aquelas que se dão na família, mas não tão bem articuladas quanto aquelas que têm lugar no Estado. Na história das ideias políticas, a sociedade civil é o lugar em que surgem e se desenvolvem os conflitos econômicos, sociais, ideológicos, religiosos, que as instituições estatais procuram resolver (BOBBIO, 1987, p. 35-36). Deve-se notar que esse conceito é formulado em Hegel pela expressão *bürgerliche Gesellschaft*, que também pode ser traduzida por *sociedade burguesa*. Veremos que de fato a sociedade civil é característica da sociedade burguesa, inexistindo

sem essa classe social e, portanto, a tradução *sociedade civil-burguesa* tal como adotada pela tradução brasileira da *Filosofia do Direito* é bastante adequada. A noção de *sociedade burguesa* passará a ter uma acepção diferente por meio da interpretação marxista de Hegel, como se verá no próximo capítulo. Para Hegel, a sociedade civil-burguesa já corresponde a uma forma de Estado, ainda que imperfeita, enquanto para Marx ela se refere a uma categoria anterior ao Estado (BOBBIO, 1987, p. 42).

A sociedade civil-burguesa representa o momento da diferenciação, da cisão. A criança sai da família depois de ser educada e formada para a vida comunitária e tenta viver fora dela uma existência independente. Nessa existência autônoma surge o indivíduo particular que trava relações de trabalho, de troca, e torna-se membro de uma coletividade mais ampla que a família. Esse indivíduo é então um sujeito econômico pertencente a um "sistema de carecimentos", isto é, um sistema baseado em relações de troca em que as necessidades de cada um são satisfeitas por intermédio das necessidades dos outros. Aqui os indivíduos que estabelecem relações contratuais com os outros procuram satisfazer suas necessidades e seus interesses e o Estado é pensado apenas como aquela instância que interfere minimamente nessas relações de troca. É aqui, no nível da sociedade civil-burguesa, que Hegel identifica a tradição contratualista que teria procurado, em suas diversas formulações, pensar o Estado como necessário para resolver os conflitos entre os indivíduos tomados como proprietários de bens e do direito natural de afirmar sua vida e sua liberdade. Nesse âmbito e por meio das instituições da sociedade civil temos o lugar de efetivação dos direitos civis, expressos principalmente como liberdade de pensamento e de imprensa. É nesse processo que surge a opinião pública que corresponde àquilo que Kant chamou de "mundo leitor" idealmente pensado como o espaço de esclarecimento pelo uso público da razão. Mas para Hegel, como a sociedade civil-burguesa é regida pela necessidade e pelo interesse dos indivíduos particulares, a opinião é degradada e subordinada a esses interesses. Apesar de desenvolver a autonomia da sociedade e de seus indivíduos, Hegel não vê na opinião pública o espaço para o esclarecimento, mas para o surgimento de todo tipo de manipulações ideológicas que refletem as contradições da sociedade civil-burguesa. A mais aguda dessas contradições é aquela que estabelece o abismo entre diferentes classes sociais que impede a sociedade civil-burguesa de estabelecer uma verdadeira harmonia de interesses.

Nesse âmbito surge um Estado que Hegel chama de "Estado inferior", porque nessa sociedade os indivíduos existem como burgueses e não como cidadãos: eles procuram apenas a satisfação de suas carências e não a construção do Estado perfeito. Nessa forma de Estado já há uma união, pois os indivíduos interessados em suas satisfações mantêm entre si uma relação social que determina sua existência em referência a normas coletivas. Mas o elemento

da universalidade ocupa aqui uma posição apenas subordinada, pois mediada pelo interesse. Hegel também chama esse Estado de "Estado exterior" pois a relação entre seus membros é uma relação exterior de interesses separados; esse Estado é movido pela necessidade. Já o verdadeiro Estado pode ser chamado de *interior* pois tem como tarefa a adesão íntima do cidadão à totalidade de que faz parte. Antes de passar à consideração desse Estado superior, cabe fazer algumas observações sobre a estrutura da sociedade civil-burguesa.

A segunda seção da terceira parte da *Filosofia do Direito* (a *Eticidade*) que tem como tema a sociedade civil-burguesa está divida em três momentos: o sistema dos carecimentos ou necessidades; a administração do direito (a esfera jurídica); e a administração pública e a corporação. Se o primeiro momento se refere à esfera das relações econômicas, o segundo e o terceiro lidam com temas tradicionalmente ligados à doutrina do Estado. Por isso, o momento da *sociedade civil-burguesa* já representa o primeiro momento de formação do Estado, o Estado jurídico administrativo que tem como tarefa regular relações externas. Segundo Hegel, o erro dos teóricos do direito natural foi terem identificado essa forma de Estado como o verdadeiro Estado, quando ele estaria na verdade subordinado aos interesses de indivíduos particulares.

> "Se o Estado é confundido com a sociedade civil-burguesa e se sua determinação é posta na segurança e na proteção da propriedade e da liberdade pessoal, então o ***interesse dos singulares enquanto tais*** é o fim último, em vista do qual eles estão unidos, e disso se segue, igualmente, que é algo do bel-prazer ser membro do Estado. Mas ele tem uma relação inteiramente outra com o indivíduo; visto que ele é o espírito objetivo, assim o indivíduo mesmo tem apenas objetividade, verdade e eticidade enquanto é um membro dele" (Hegel, 2010, p. 230).

Somente no Estado plenamente constituído teríamos a completa realização da vida ética segundo Hegel. Só nele os indivíduos se realizariam plenamente enquanto cidadãos. O Estado é caracterizado pela constituição e pelos poderes constitucionais tais como o poder monárquico, o poder governamental e o poder legislativo. Tanto a esfera econômica quanto a jurídica ficam a cargo da sociedade civil. Ao Estado cabe a administração política constituída por instâncias burocráticas profissionais, cujos membros são selecionados pela competência por meio de concursos públicos. A teoria hegeliana do Estado foi objeto de muitas críticas que viram nessa concepção a absorção completa da família e da sociedade civil no Estado. Para Hegel, porém, a função do Estado não seria a de absorver as esferas anteriores, mas dar-lhes verdadeira efetividade por meio da conciliação de suas contradições. Essa conciliação é possível porque o Estado não se esgota em sua função administrativa, mas sintetiza tudo o que caracteriza uma nação, os costumes, a religião e as instituições políticas. Como é no Estado que a

razão se realiza, a história universal é compreendida como a sucessão das formas de Estado que se manifestaram no mundo. Mas para encontrar o verdadeiro fio condutor da história universal não se deveria deixar de considerar a manifestação do espírito absoluto na arte, na religião e na filosofia. As histórias da arte, da religião e da filosofia oferecem outros aspectos da dinâmica histórica, uma vez que nessas esferas que constituem o espírito absoluto encontraremos o fundamento ético absoluto dos povos.

Com esse complexo sistema especulativo Hegel pretendia cruzar metafísica e história. Esta última é pensada especulativamente como o palco da realização progressiva da liberdade. Desenvolvendo uma ideia já presente em Kant, a história seria feita independente da consciência dos indivíduos por meio da astúcia da razão: os indivíduos aparentemente submetidos ao jogo de suas inclinações passionais acabam desenvolvendo a história do espírito. Os interesses fazem com que o homem realize um plano que não estava dado previamente, mas que pode ser rememorado como o desdobramento completo da razão. Assim, as atividades baseadas no interesse e no egoísmo tornam-se atividades sociais, contribuição para a satisfação das necessidades de todos. Essa astúcia da razão na história gerou a sociedade civil-burguesa e o Estado moderno, assim como a religião cristã protestante e a filosofia do idealismo alemão. Hegel enxerga nessas figuras manifestações da realização plena da razão, o que levou muitos intérpretes a compreender que ele estaria vaticinando o fim da história. Por isso também foi criticado por ser visto como o filósofo que justificou sua época e principalmente o regime político da Prússia. Não cabe aqui defender Hegel de seus críticos mas notar a importância de seu pensamento que será apropriado pelas mais diversas escolas. Após a morte do filósofo em 1831, seus discípulos dividiram-se em hegelianos de esquerda e de direita. Cada partido acentuará os aspectos progressistas ou conservadores de seu pensamento de acordo com os interesses políticos de cada um deles. Dos hegelianos de esquerda surgirá Marx e o pensamento socialista, enquanto dos hegelianos de direita surgirá uma longa linhagem de pensamento conservador que teve em Carl Schmitt um dos seus principais nomes. Mesmo nos séculos XX e XXI o pensamento de Hegel inspirará autores preocupados com a questão dos conflitos sociais, da mesma forma que servirá de inspiração para pensamentos liberais de cunho conservador. Se essas múltiplas leituras podem ser atribuídas à dificuldade de compreensão da filosofia hegeliana, elas atestam também a riqueza de suas possibilidades.

Bibliografia

ARENDT, H. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.

BOBBIO, N. *Estado, governo, sociedade*: por uma teoria geral da política. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

_______. *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant*. Brasília: Ed. UnB, 1997.

FOUCAULT, M. Qu´est-ce que les lumières? In: _______. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994.

HABERMAS, J. *Mudança estrutural da esfera pública*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou direito natural e ciência do estado em compêndio*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010.

_______. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*. São Paulo: Loyola, 1995. v. 3.

KANT, I. *Kants gesammelten Schriften* – Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Walter de Gruyter, 1902-1923. 9 v.

_______. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

_______. *Conflito das faculdades*. Lisboa: Edições 70, 1993a.

_______. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1993b.

_______. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1995.

_______. *Crítica da razão prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_______. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. São Paulo: Discurso/Barcarolla, 2009.

LEFEBVRE, J-P.; MACHEREY, P. *Hegel e a sociedade*. São Paulo: Discurso, 1999.

TAYLOR, C. *Hegel e a sociedade moderna*. São Paulo: Loyola, 2005.

TERRA, R. R. *A política tensa*. São Paulo: Iluminuras, 1995.

TORRES FILHO, R. R. Respondendo à pergunta: quem é a Ilustração? In: _______. *Ensaios de filosofia ilustrada*. São Paulo: Iluminuras, 2004.

Créditos das imagens

– Escola Francesa

– Arnold Böcklin

– Album/Akg-Images/Latinstock

– Eugène Delacroix

1. Esta é a definição de liberdade no sentido negativo: a independência a respeito de toda a *matéria* da lei. No sentido positivo a liberdade é concebida como a

determinação do livre-arbítrio pela simples *forma* legisladora universal, isto é, a autonomia da vontade.

2. Bobbio (1997, p. 63) seria um dos autores que separam moral e direito quando diz que "acreditamos que a vontade jurídica possa ser considerada somente como *vontade heterônoma.* Enquanto legalidade, a vontade jurídica se diferencia da vontade moral pelo fato de poder ser determinada por impulsos diversos do respeito à lei: e esta é de fato a própria definição de heteronomia".

O Socialismo entre a Reforma e a Revolução

*Jonas Marcondes Sarubi de Medeiros**

Introdução[1]

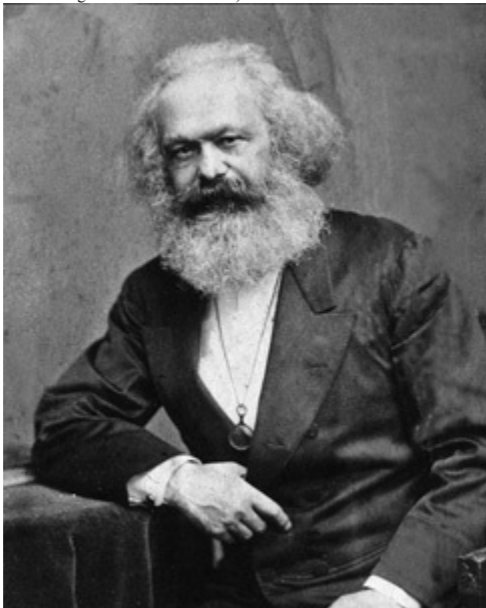
O socialismo, mais do que um corpo coerente de ideias políticas, é um movimento, um campo em disputa em torno da definição teórica e prática de como realizar a libertação dos seres humanos de explorações e opressões de todos os gêneros. Dentre as inúmeras possibilidades de tratamento do tema, elegemos a *Europa* como espaço geográfico privilegiado, o *movimento operário* como movimento socialista central e a figura de *Karl Marx* como a pessoa que transformou a história do socialismo para sempre. O capítulo se divide em quatro seções. A primeira busca realizar uma ponte com o capítulo anterior e o idealismo alemão, ocupando-se da ruptura de Marx com a filosofia hegeliana do Estado. A segunda insere o socialismo de Marx, estruturado pelas noções de práxis e luta de classes, no interior do contexto revolucionário de 1848, bem como nas suas disputas com as seitas utópicas socialistas. A terceira aprofunda a concepção marxista de socialismo científico a fim de apresentar o seu conflito com o anarquismo acerca das melhores estratégias para as lutas da classe

operária. A quarta, por fim, trata da ruptura entre as correntes reformista e revolucionária do socialismo, um cisma que teve como um de seus resultados a emergência no século XX de regimes totalitários que derrotaram historicamente as aspirações libertárias do movimento operário.

7.1. A crítica de Marx à filosofia política hegeliana

Embora Marx (1818-1883) tenha sido o pensador socialista mais importante do século XIX, o início de sua carreira teórica e política é marcado por um caráter democrata-radical; a sua entrada no movimento socialista foi construída aos poucos, condicionada pela situação de seu país de origem, a Alemanha, e pelos diversos projetos políticos que ali diferentes classes sociais representavam. Na década de 1840, a Alemanha ainda não existia como um país unificado (o que só aconteceria em 1871), mas somente como uma confederação de reinados e principados, com um predomínio político da Prússia e da Áustria, dois países cujos regimes eram de caráter absolutista. Assim como a Revolução Francesa foi responsável pela abolição de uma série de privilégios feudais, muitos alemães apostavam que uma revolução política semelhante pudesse combater as características autoritárias do absolutismo prussiano, a fim de instaurar uma Constituição liberal que respeitasse os direitos políticos de representação e os direitos civis de liberdade de expressão.

Em 1840, ascende ao trono prussiano um novo rei. Muitos filósofos que se diziam discípulos de Hegel apostavam que ele avançaria reformas liberais que aos poucos pudessem instaurar uma transição do absolutismo em direção a uma monarquia constitucional ou mesmo uma ruptura política que levaria à proclamação de uma república alemã. Contudo, já nos primeiros anos de seu reinado, ficou claro que o projeto político do rei não era compatível com essas expectativas, visto que os filósofos críticos ao seu governo eram perseguidos: muitos foram expulsos de suas cátedras nas universidades alemãs (como o mentor acadêmico de Marx, Bruno Bauer) e outros foram obrigados a se exilar em outros países (como um colaborador de Marx, Arnold Ruge). O único meio de sobrevivência material se tornou a colaboração para jornais liberais, nos quais puderam exercer a sua crítica política ao regime prussiano. Em 1842, é fundado o jornal *A Gazeta Renana*, produto da união de filósofos conhecidos como "jovens hegelianos" e a burguesia liberal da Renânia – região localizada no noroeste da Alemanha em torno do rio Reno, onde a industrialização se encontrava mais desenvolvida. Essa aliança entre intelectuais e industriais que financiavam o jornal buscava pressionar por reformas democratizantes e antiabsolutistas, já que o rei não caminharia por sua própria vontade nesta direção. Contudo, o regime não cede às reivindicações e passa a censurar a imprensa oposicionista. Os filósofos hegelianos apostavam que os empresários

renanos pudessem exercer um papel de liderança progressista, mas, com o crescimento das tensões políticas, os industriais abandonam a postura original do jornal, passando a defender uma linha editorial tão moderada que deixava de ser crítica ao absolutismo. Marx havia se tornado editor do jornal, mas as divergências tomaram uma proporção tamanha que ele pede demissão de seu cargo; em poucos meses, o jornal seria fechado pela censura prussiana. A burguesia liberal começa a revelar a sua verdadeira natureza: a ameaça à liberdade de imprensa mal é condenada, indicando que o seu liberalismo era muito mais de caráter econômico (liberdade de indústria e de comércio para realizar lucros) do que político (liberdade de expressão e de representação para instaurar um regime mais democrático).

Retrato de Karl Marx, fotógrafo desconhecido. Acredita-se que a foto seja do início da década de 1880. Karl Marx-Haus Trier Museum, Trier.

Cada um dos filósofos hegelianos reage de maneiras diferentes à frustração de que a burguesia pudesse liderar na Alemanha um processo revolucionário semelhante à Revolução Francesa. Alguns, como Bauer, retiram-se do debate público e se isolam em discussões puramente teóricas, condenando o povo alemão por não ter-se mobilizado em defesa dos intelectuais perseguidos e agido como cidadãos; outros, como Ruge, seguem em defesa dos valores republicanos e democráticos, mas caem em um estado de desilusão e desespero, sem conseguir encontrar um substituto para depositar as suas esperanças políticas. Estes dois grupos têm em comum a crença de que a Alemanha necessitava de uma reforma ou uma revolução políticas; o fundamento desta tomada de posição é a filosofia do Estado expressa nos *Princípios de Filosofia do Direito* (1821), de Hegel. Ali, a sociedade civil era apresentada como um reino das necessidades, dos interesses materiais e egoístas próprios à esfera privada, ou seja, do mercado; a fim de resolver e superar os conflitos inevitáveis decorrentes da competição econômica, a única esfera capaz de realizar princípios éticos seria o Estado racional. Para Hegel, a sociedade civil é um âmbito falso que só encontra a sua verdade na instância superior do Estado moderno. Todos os jovens hegelianos são continuadores desta doutrina: a luta antiabsolutista na Alemanha exigiria uma transformação no Estado, que deveria passar a existir de acordo com os valores da igualdade e da liberdade. Assim, toda crítica direcionada ao absolutismo da Prússia implica a comparação da realidade política alemã com a idealização filosófica e abstrata de um Estado racional. No quadro dessa filosofia política, é impossível superar a frustração com a paralisia da burguesia liberal, pois se imaginava que essa seria a classe social capaz de combater e transformar o Estado autoritário, embora se tenha percebido que esses empresários não estavam dispostos a lutar pela realização de princípios políticos e morais universalistas, mas somente a defender os seus interesses particulares de classe.

É nesse contexto de indefinições que Marx parte para uma crítica dessa filosofia do Estado racional. Para superar este dilema dos jovens hegelianos, Marx busca auxílio na filosofia de Ludwig Feuerbach (1804-1872). Por causa da visão teocêntrica (centrada em Deus) de Hegel, Feuerbach se afasta dele e realiza uma crítica das religiões e da teologia, apontando que não foi Deus que criou o homem, mas justamente o contrário: foi o homem que criou Deus, mas, ao se esquecer desse ato de criação, o homem passou a acreditar que Deus é o criador de tudo e, assim, perdeu-se a si mesmo. Feuerbach chamou essa inversão da relação entre o produtor e o seu produto de *alienação*, algo que leva o homem a se esquecer de sua essência humana. A filosofia deve ser um processo de desalienação em direção à liberdade, de reencontro do homem consigo mesmo e

de percepção de que os homens são o centro de tudo.

Marx buscou aplicar e expandir o conceito filosófico de alienação para além do âmbito da filosofia da religião, partindo inicialmente para o estudo da filosofia política de Hegel. Assim, ele descobre que todos os jovens hegelianos caem no mesmo equívoco que a teologia e a filosofia hegeliana da religião cometeram, invertendo a essência e a aparência. Na sociedade moderna, o homem não é alienado somente na relação que as religiões estabelecem entre ele e Deus, mas, também, no primado do Estado ante a sociedade civil. O Estado não seria para Marx uma esfera independente e superior, que ao se tornar racional resolveria todos os problemas da sociedade, mas, sim, dependente e subordinada com relação à sociedade civil, isto é, das relações sociais capitalistas. O equívoco dos jovens hegelianos seria apostar que o interesse universal pode ser efetivado no Estado, independentemente dos conflitos próprios e inerentes à sociedade civil. A filosofia hegeliana do Estado racional não é capaz de compreender a verdade dos processos sociais da sociedade moderna: são os interesses e os antagonismos de classe que definem, no interior do capitalismo, a natureza do Estado; nenhuma mudança reformista da forma política (absolutismo, monarquia constitucional ou república) pode superar por si só os problemas sociais, apenas a transformação revolucionária do conteúdo social (a abolição da sociedade de classes). Para Marx, o absolutismo alemão só será superado por meio de uma *revolução social*, não por uma revolução política (muito menos uma mera reforma); em outras palavras: não será o liberalismo o responsável pela abolição desse regime, e sim o socialismo. Essa conclusão leva Marx a romper com os jovens hegelianos (inclusive Feuerbach) e a se afastar da filosofia alemã, passando a estudar economistas ingleses e franceses. No seu entender, a filosofia política e a doutrina do Estado racional devem ser substituídas pela *economia política*, pois somente essa ciência é capaz de compreender a dinâmica e o funcionamento do núcleo do capitalismo, que consiste na produção de mercadorias e nas relações entre as classes sociais fundadas na questão da propriedade privada.

Devido às suas posições políticas contra a monarquia prussiana, Marx é forçado a se exilar na França (1843-1845) e depois na Bélgica (1845-1848). Em Paris, centro revolucionário europeu durante todo o século XIX, Marx é levado a descobertas teóricas fundamentais conforme ele toma contato com outro grupo social para além do restrito círculo alemão constituído pelo Estado absolutista, a burguesia liberal e a intelectualidade hegeliana: a classe operária europeia e os seus movimentos sociais mais desenvolvidos, o francês o inglês. Se Marx havia concluído que a realização da liberdade e da igualdade era impossível se considerada somente a esfera do Estado, restava, então, compreender como se poderiam efetivar as promessas emancipatórias da Revolução Francesa. A economia política já havia levado Marx a encontrar a explicação para a ausência de ímpetos progressistas na classe capitalista: antes de ter valores liberais, a

burguesia é uma classe com interesses particulares fundados na propriedade privada. Marx, então, deposita a sua esperança por uma transformação social nos não proprietários: a *classe operária*. Em Paris, ele conclui que esta é a classe capaz de superar a alienação, agora entendida por Marx como perda da essência humana no âmbito do trabalho assalariado e da exploração econômica, já que o operário é obrigado a produzir para o enriquecimento do patrão. A revolução social é apontada como o meio da desalienação e libertação do trabalhador.

São duas as razões para Marx atribuir esse potencial revolucionário à classe operária. Em primeiro lugar, na década de 1840, a chamada 1ª Revolução Industrial alcança o auge da sua expansão, com uma degradação inacreditável das condições de vida da maioria da população. Jornadas de trabalho praticamente sem limites, uso intensivo da mão de obra feminina e infantil, baixos salários e condições perigosas de trabalho levam a classe trabalhadora a viver um de seus piores momentos na história da humanidade, com um número incontável de operários que sofreram com a desnutrição, a deficiência física e até mesmo com a morte. Em segundo lugar, mesmo com todas essas dificuldades, diferentes movimentos operários buscam se organizar nacionalmente a fim de defender reivindicações econômicas e políticas, com destaque para a Inglaterra e a França, mas até mesmo com levantes na Alemanha.

Marx discorda da defesa dos hegelianos de uma reforma política que instaure o Estado racional (republicano e democrático) como o caminho para a realização da liberdade da humanidade, pois, para ele, esse projeto político não passa de uma *ideologia*, ou seja: transforma o interesse particular da burguesia (que é a essência por trás do Estado moderno) falsamente em um interesse universal, contribuindo para a continuidade da dominação dessa classe sobre as outras. Com a sua aproximação da classe operária, Marx adere definitivamente ao socialismo, sendo obrigado a romper com a intelectualidade hegeliana que continuava apostando na burguesia e em uma reforma política republicana e democrática como solução para todos os problemas da Alemanha. Marx, por sua vez, passa a compreender que os problemas sociais de todos os países europeus passam por uma revolução social liderada pela classe operária. A sua concepção de socialismo será estruturada por dois conceitos-chave: de um lado, a luta de classes, o conflito entre proprietários e despossuídos, a burguesia e o proletariado; de outro, a práxis revolucionária, o uso da violência por parte dos explorados e oprimidos para abolir a propriedade privada e a sociedade de classes e se autolibertar.

7.2. O socialismo utópico e as Revoluções de 1848

Ao mesmo tempo que Marx se convence de que o movimento operário

poderia ser o agente da transformação e da emancipação da sociedade, ele teve de confrontar as doutrinas políticas que se consolidaram no seu interior no decorrer das primeiras décadas do século XIX e que não necessariamente concordavam com suas propostas teóricas e práticas. Com o avanço e a expansão da Revolução Industrial, surgem muitos autores e propostas de caráter socialista e com a meta de solucionar os problemas sociais daí resultantes. Um dos primeiros desses pensadores foi Robert Owen (1771-1858), um defensor da regulação do mercado de trabalho e realização de direitos sociais e trabalhistas (assistência médica, educação, moradia popular). Owen passou grande parte de sua vida buscando inspirar a criação de comunidades utópicas isoladas e realizando ações filantrópicas com trabalhadores e empresários e ingleses influentes para convencer os mais ricos e os mais pobres da necessidade de uma sociedade industrial mais racional e humana.

Como a Inglaterra foi no século XIX o país mais avançado industrialmente do mundo, foi lá que se desenvolveu o principal movimento operário da época, o qual começou com a criação de sindicatos visando à organização de greves por melhores salários e depois constituiu um partido político chamado *cartismo*, por conta da apresentação de cartas e abaixo-assinados listando a reivindicação da classe operária por direitos políticos – a luta pela democratização da monarquia constitucional inglesa ou até mesmo pela proclamação da república – e sociais – a luta por melhores salários e pela limitação legal da jornada de trabalho. O cartismo se dividia em duas alas: a mais moderada era chamada de Força Moral, pois apostava que por meio de reuniões públicas, jornais, panfletos e petições parlamentares a sociedade poderia ser convencida da necessidade de uma reforma social que privilegiasse a educação moral dos cidadãos. Já a ala mais radical era conhecida por Força Física, já que defendia o uso da violência caso a classe burguesa e a elite política da Inglaterra resistissem às suas demandas. Os discípulos de Owen buscaram dialogar com o setor mais moderado do cartismo para enfraquecer o mais radical, pois se posicionavam totalmente contrários a qualquer uso de violência, advogando um caminho pacifista e gradualista.

O desenvolvimento da concepção socialista de Marx, conhecida como *comunismo*, dar-se-á tanto tendo o cartismo como paradigma como em confronto com duas correntes que se encontram bem representadas nos movimentos políticos na França: os grupos conspiratórios inspirados no jacobinismo (a ala mais radical da Revolução de 1789) e as seitas utopistas. O principal representante da primeira corrente foi o revolucionário francês Louis Auguste Blanqui (1805-1881). Tendo participado de organizações secretas republicanas na França monárquica, ele defendia que uma elite esclarecida liderasse um golpe de Estado por meio de uma conspiração ilegal, instaurando uma ditadura com objetivos igualitários. Durante a sua vida, Blanqui alternou períodos de encarceramento e participação em levantes golpistas. Ele acreditava

que a redistribuição da riqueza não tinha como sujeito político a classe operária, mas, sim, um pequeno grupo formado por revolucionários extremamente organizados e dedicados à causa de estabelecer por meio do uso da violência uma ditadura temporária. Somente após o fim da ordem social burguesa o povo poderia deter o poder político, mas ele sempre se preocupou muito mais com a realização imediata de uma revolução política socialista do que com a imaginação de como seria a futura sociedade igualitária.

Um dos maiores representantes do outro polo também combatido por Marx – o socialismo utópico – foi o escritor e político francês Étienne Cabet (1788-1856). Seu livro mais famoso, *Viagem à Icária*, descreve uma sociedade utópica perfeita. Cabet recrutou artesãos e camponeses para fundar uma comuna igualitária tal qual a que ele havia imaginado, o que se concretiza em 1848, quando seguidores de suas ideias abandonam a França e partem para os EUA.

Condições precárias dos operários industriais: mulheres e crianças trabalhando em fábrica de conservas em Baltimore (EUA), 1912.

O comunismo defendido por Marx busca se opor tanto às seitas conspiratórias e ditatoriais de caráter jacobino quanto às seitas utópicas e pacifistas. Como já apontamos, os dois conceitos teóricos e práticos por meio dos quais ele propõe uma superação do falso dilema entre esses dois socialismos são: a *luta de classes* e a *práxis revolucionária*.

No entender de Marx, o equívoco dos socialistas blanquistas é a redução da revolução social a uma revolução meramente política (a tomada do Estado), assim como o rebaixamento da práxis revolucionária à ação de uma minoria golpista, ignorando o papel da luta de classes na constituição da classe operária como o sujeito coletivo do processo revolucionário. O comunismo de Marx entende que o uso da violência revolucionária se dá não por uma minoria iluminada, mas pela maioria da população no interesse dessa própria maioria, o que significa que a verdadeira práxis nada mais é do que a *autoemancipação* da classe operária, não por um grupo externo a ela, mas sim por suas próprias forças e interesses universalistas.

Já os socialistas utópicos (Owen, Cabet e outros autores como Saint-Simon e Charles Fourier) erram ao não reconhecer que a sociedade capitalista é marcada

pelo antagonismo violento e opressor entre burguesia e proletariado, ou seja, pela luta de classes. Nesse contexto social, a aposta em um programa político marcado por reformas graduais e pacíficas acaba se configurando como uma ideologia, uma vez que apela ou para a filantropia e a harmonia entre classes irreconciliáveis (os dominantes e os dominados) ou desiste de disputar a sociedade a partir de dentro para construir comunidades isoladas. Somente a práxis visa a uma transformação total da sociedade, pois, se a exploração se funda na propriedade privada, apenas uma revolução que abolisse a sociedade de classes poderia almejar o enfrentamento do interesse de uma minoria burguesa e a libertação da maioria operária.

Tendo em mente a análise da luta de classes como o meio teórico para desvendar a essência da sociedade capitalista e a defesa do uso da violência revolucionária como meio prático para a socialização dos meios de produção, Marx inicia uma atuação no movimento operário alemão sem abrir mão de uma política internacionalista de contato com outros movimentos operários, notadamente o francês e o inglês. Os objetivos de Marx, com Friedrich Engels (1820-1895), seu amigo e colaborador intelectual e político durante toda a sua vida, eram a constituição de um partido comunista alemão e o combate intransigente contra tendências socialistas utópicas que ainda influenciavam a classe operária alemã. Em 1846, Marx cria em conjunto com outros trabalhadores e exilados alemães o Comitê de Correspondência Comunista; seus objetivos eram a aproximação e a colaboração entre os setores mais avançados e conscientes do movimento operário europeu. Em 1847, Marx e Engels são convidados para entrar na Liga dos Justos, uma sociedade secreta de trabalhadores artesãos e operários alemães. Essa associação oscilava entre os socialismos conspiratório e utópico: depois de ter participado da fracassada tentativa blanquista de golpe republicano de Estado em Paris, a Liga se exilou em Londres e se voltou para iniciativas pacifistas e morais. Marx buscou influenciar a transformação da Liga dos Justos em uma Liga Comunista, escrevendo em 1848 com Engels um programa político para ela: o mundialmente famoso *Manifesto comunista*. Ali, eles estabeleceram as diretrizes para o movimento comunista, indicando a necessidade de se pensar a revolução social partindo não apenas da luta de classes e da práxis, mas, também, de um ponto de vista *internacionalista*. Durante os anos de 1848-1849, Marx e Engels participam ativamente das mobilizações sociais revolucionárias, democráticas e antiabsolutistas; são expulsos da Bélgica, viajam primeiro para a França revolucionária, depois para a Alemanha; fundam um jornal revolucionário chamado *Nova Gazeta Renana* e passam a atuar não apenas nos órgãos políticos dos movimentos operário e republicano como também buscam realizar uma cobertura dos acontecimentos políticos e dos processos sociais em outros países europeus.

No entender de Marx, a Revolução europeia só poderia ter dois resultados possíveis: de um lado, revolução social liderada pelo cartismo na Inglaterra, proclamação de repúblicas sociais na França e na Alemanha e de independência nacional na Polônia, Itália e Hungria; de outro, derrota de todos esses movimentos sociais progressistas e fortalecimento contrarrevolucionário dos regimes absolutistas da Prússia, Áustria e Rússia. Emancipação ou opressão, libertação ou escravidão, enfim: revolução ou reação.

7.3. A 1ª Internacional entre o marxismo e o anarquismo

O cartismo inglês, embora fosse a principal aposta política de Marx, é o primeiro movimento social a ser reprimido por meio de prisões e perseguições, logo no início de 1848. Em junho desse mesmo ano, os operários de Paris tentam pressionar o Governo Provisório que havia substituído a monarquia francesa a fim de avançar um programa socialista; os trabalhadores foram brutalmente reprimidos, com milhares de insurgentes mortos, abrindo o caminho para a transformação da recém-proclamada República na ditadura militar de Napoleão 3°. O absolutismo austríaco tem sucesso tanto em reprimir o nacionalismo italiano quanto em derrotar a revolta democrática de trabalhadores e estudantes em Viena; seu único fracasso foi com relação à revolução húngara, tendo de apelar para a intervenção militar russa. Isolada com relação a todos os outros movimentos operários e nacionalistas, a Revolução Alemã é sufocada pelo absolutismo prussiano. Com o triunfo esmagador da contrarrevolução internacional, Marx e Engels são forçados a abandonar primeiro a Alemanha e depois a França; assim, são obrigados a se exilar na Inglaterra, onde morarão pelo resto de suas vidas. Será neste país que Marx encontrará material teórico e empírico para aprofundar sua concepção de socialismo, partindo de uma compreensão científica das leis do movimento do capitalismo.

Barricadas na Rua Soufflot, Paris, 25 de junho de 1848, de Horace Vernet, 1848-1849. Deutsches Historisches Museum, Berlim.

Em uma primeira análise histórica (em *Luta de classes na França*, de 1850) acerca das razões pelas quais o período revolucionário de 1848 não conseguiu conquistar as transformações a que os movimentos sociais envolvidos aspiravam, Marx percebe que a ascensão e a queda do potencial revolucionário desses anos estavam muito condicionadas pelo ciclo econômico, ou seja: os períodos de crise econômica poderiam ser transformados em movimentos políticos revolucionários e progressistas, enquanto os períodos de recuperação e expansão econômicas resultariam em movimentos contrarrevolucionários e conservadores. Durante toda a década de 1850, Marx estuda os principais autores da economia política, acompanhando também as oscilações de curto prazo das finanças europeias, com o objetivo de aprofundar os seus conhecimentos acerca do capitalismo. Sua expectativa era que a análise científica do funcionamento das crises periódicas permitiria a previsão da próxima abertura revolucionária, apontando brechas para o movimento operário intervir prática e politicamente na direção da revolução social.

Marx realiza uma *crítica à economia política* com o intuito de diferenciar o

que há nela de realmente científico e o que há de ideológico. Os economistas que Marx chama de vulgares são incapazes de dar conta da essência dos processos sociais, permanecendo sempre na superfície dos fenômenos econômicos; eles se satisfazem, por exemplo, em descrever o movimento dos preços que oscilam de acordo com a relação entre a oferta e a demanda. Já os economistas clássicos, como Adam Smith (1723-1790) e David Ricardo (1772-1823) são considerados por Marx os mais científicos que surgiram até a sua época, uma vez que seu esforço teórico se direciona para a descoberta do que está por trás desses movimentos aparentes, a fim de encontrar uma medida fixa que condiciona na média os preços das mercadorias; eles nomearam a essência dos preços como *valor* e descobriram que este é determinado pelo *tempo de trabalho* social necessário para produzir as mercadorias.

Contudo, mesmo esses economistas mais avançados ainda não são capazes de dar conta da totalidade dos fenômenos de uma economia capitalista. Segundo Marx, a razão para essa insuficiência teórica se encontra na eternização das relações capitalistas: a economia política burguesa esconde que o capitalismo é histórico, apresentando-o como fruto da natureza humana, como se fosse próprio da essência do homem produzir mercadorias que sejam trocáveis pelo seu valor. A existência do valor como uma medida social que permite a equiparação, comparação e troca entre os mais diferentes produtos do trabalho humano é uma exclusividade histórica do modo de produção capitalista, uma vez que a sua condição é a transformação da força humana de trabalho em uma mercadoria a ser vendida no mercado. Essa mudança histórica só ocorre quando os trabalhadores deixam de ser proprietários de seus meios de produção, quando os servos camponeses e os artesãos medievais são expropriados de suas terras e de suas ferramentas e são coagidos a vender a única propriedade que lhes sobrou: a sua capacidade de produzir e de trabalhar. Eles se tornam operários e passam a vender a sua força de trabalho por um *salário*, uma quantidade determinada de dinheiro que garanta a sua sobrevivência material e a de sua família.

O valor só se torna historicamente possível quando o processo produtivo se baseia, como na moderna linha de produção, em um trabalho simples e repetitivo, o qual Marx denomina *trabalho abstrato*. A indústria moderna transformou o trabalho humano em trabalho abstrato: a sua característica concreta é indiferente (se é produção de lã, de sapatos ou de máquinas), o único elemento que importa é a redução de todos esses trabalhos concretos a uma medida temporal que os torne comparáveis e equiparáveis entre si. A condição para esse tipo de trabalho é o surgimento de uma grande massa de trabalhadores não proprietários, ou seja, da classe operária urbana, bem como de um desenvolvimento tecnológico industrial no qual as máquinas passam a ser o principal instrumento de trabalho e ditam um ritmo de produção que seja calculável pela quantidade de horas. Smith e Ricardo ignoraram que somente no

modo de produção capitalista, com o surgimento da propriedade privada moderna, é que o valor como medida de troca das mercadorias pode existir. O resultado disso é obscurecer não apenas a essência histórica do capitalismo como a exploração econômica que funda essa sociedade.

A eternização das relações capitalistas não decorre apenas da percepção subjetiva dos economistas burgueses, mas de que a realidade econômica do capitalismo se apresenta objetivamente como algo natural. Marx chamou esse fenômeno de *fetichismo*: as relações sociais entre pessoas aparecem como uma relação natural entre coisas. Marx busca superar o limite teórico da economia política clássica em apreender a verdade dos fenômenos sociais essenciais do capitalismo por meio do conceito de *mais-valia*.

Do ponto de vista dos economistas burgueses, o capitalismo se caracterizaria pela troca livre e igual entre proprietários de mercadorias (por produtos que contenham a mesma quantidade de tempo de trabalho). A nossa sociedade seria o reino da liberdade e da igualdade, pois as pessoas se encontrariam no mercado para vender mercadorias por dinheiro com o objetivo de comprar com esse mesmo dinheiro outras mercadorias que são, para elas, úteis, necessárias ou desejadas. Contudo, a realidade do capitalismo é bem outra: as pessoas não são meros indivíduos, mas, sim, integrantes de determinadas classes sociais, e a troca mais importante que existe nessa sociedade é aquela entre o proprietário dos meios de produção (o capitalista industrial) e o proprietário da força de trabalho (o operário urbano).

Como já vimos, a única mercadoria que o operário possui para vender é a sua própria força de trabalho, o que ele faz em troca de salário. O salário, preço da mercadoria força de trabalho, é determinado da mesma maneira que o valor de todas as outras mercadorias: pela quantidade de tempo de trabalho socialmente necessário para a sua produção. No caso da força de trabalho, isso significa a produção e a reprodução da vida do trabalhador: alimentação, vestuário, habitação, enfim, tudo aquilo que garanta a continuidade da sua existência material e espiritual.

O segredo do capitalismo é a diferença entre o valor total produzido pela força de trabalho e o seu valor de troca, pois, via de regra, a quantidade de dinheiro paga pelo capitalista ao operário na forma de salário é menor do que a quantidade de dinheiro que ele ganhará ao vender todas as mercadorias produzidas durante a jornada do trabalhador. O nome dessa diferença entre o valor total produzido e o valor determinado do salário é *mais-valia*, um tempo de trabalho que não é pago ao operário, mas, sim, apropriado pelo industrial. A principal forma de extração de mais-valia se dá por meio do investimento em inovações técnicas e científicas, como máquinas, para desenvolver a produtividade do trabalho, pois assim se aumenta a quantidade de valor que será produzido, sem aumentar a jornada de trabalho nem o salário. Podemos

perceber que a compra da força de trabalho por um salário não é mera troca de equivalentes, mas uma relação de exploração, na qual o capitalista extrai do trabalhador um valor maior do que paga a ele. O conceito de mais-valia desvenda o problema do fetichismo, pois demonstra a verdade da relação social que cada mercadoria contém e explica a existência e a reprodução das classes sociais, pois é a extração de um excedente de valor que viabiliza a perpetuação de uma sociedade dividida entre uma classe dominante e uma outra dominada.

Após termos apresentado alguns dos principais conceitos de Marx, podemos finalmente tratar da teoria que ele desenvolve acerca das *crises* econômicas e da tendência do capitalismo de entrar em *colapso*. A crise se dá porque o desenvolvimento técnico-científico promovido pelo capitalismo para aumentar a extração de mais-valia entra em contradição com a propriedade privada dos meios de produção. O capitalista só pode encerrar o ciclo econômico de sua atividade em busca de lucro quando as mercadorias chegam ao mercado e são consumidas por proprietários de dinheiro. Contudo, em uma sociedade capitalista, a maioria dos consumidores são necessariamente operários, pois a situação social da burguesia é restrita a uma minoria que detém a propriedade monopólica dos meios de produção. Como a tendência do capitalismo é produzir cada vez mais mercadorias em cada vez menos tempo graças à ciência e à tecnologia, o aumento da produtividade resulta na substituição de trabalhadores por máquinas e, portanto, em desemprego crescente e mercado consumidor decrescente. As crises econômicas são manifestações cíclicas e periódicas deste conflito entre o desenvolvimento das forças produtivas (ciência e tecnologia gerando mais-valia e, portanto, expandindo o lucro) e as relações de produção (mais-valia gerando desemprego e, portanto, impedindo o lucro), evidenciando que o capitalismo não é natural nem eterno, mas uma sociedade historicamente limitada e transitória.

Anos depois do período contrarrevolucionário que sucede o ciclo político de 1848, o ressurgimento do movimento nacionalista polonês propicia a reaproximação dos movimentos operários inglês e francês, que fundam em 1864 a Associação Internacional dos Trabalhadores (A.I.T.), também conhecida como a *1ª Internacional*. Em pouco tempo, Marx se aproxima dessa instituição surgida da auto-organização dos operários e passa a influenciá-la teórica e praticamente. Como já vimos, a classe operária e o seu movimento social são, para Marx, o sujeito histórico da revolução social. Entretanto, o sucesso de sua ação revolucionária encontraria um obstáculo nos outros socialismos que disputavam espaço na 1ª Internacional nas décadas de 1860 e 1870, pois não compreenderiam correta e cientificamente a relação entre o econômico e o político. Somente a crítica da economia política seria capaz de desvendar a verdade dos processos sociais e, por isso, constituir-se-ia em uma arma fundamental do movimento operário. Marx reconheceu a importância da *luta econômica reformista* por maiores salários e uma menor jornada de trabalho e,

assim, buscou fundar o socialismo a partir desta ação que já era real dentro do movimento operário da época. Porém, Marx nunca deixou de apostar que esse ponto de partida se transformaria progressivamente em uma *luta política revolucionária*, com a constituição de partidos políticos operários independentes das outras classes dominantes e que visassem à tomada do Estado pela maioria da população para abolir a sociedade de classes e instaurar uma democracia real. O núcleo do socialismo científico de Marx reside justamente em apontar a unidade entre a *luta econômica* e a *luta política* do movimento operário, entre a reforma e a revolução. Uma compreensão científica do capitalismo possibilita, para Marx, desvendar o que está oculto na relação salarial: embora a melhoria das condições de vida dos operários seja fundamental e indispensável, a exploração econômica e a alienação do trabalhador nunca serão superadas por esse meio, pois a mais-valia é uma dominação que aprisiona o operário na sua condição de oprimido. Apenas a práxis revolucionária, a abolição do trabalho assalariado pelo próprio trabalhador pode garantir a sua emancipação e libertação.

O primeiro adversário de Marx na A.I.T. foi o socialista francês Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865), o primeiro autor a se declarar *anarquista*. Se Marx defendia a abolição da propriedade privada e a socialização dos meios de produção, Proudhon acreditava que a propriedade privada poderia ser transformada em mera posse, e os trabalhadores deveriam se associar livremente em cooperativas de produção para trocar mercadorias por preços justos, instaurando relações de igualdade. Essa utopia econômica seria completada na esfera política pela substituição do Estado-nação por uma federação formada pelas comunidades de trabalhadores. Todas essas mudanças se dariam com uma reforma gradual, por meio de cooperativas e reformas monetárias. Marx combate vigorosamente estas ideias nos primeiros congressos da A.I.T. tanto porque encarava a transformação do capitalismo por meio de um processo pacífico como algo impossível quanto porque os proudhonianos negavam ao movimento operário a luta econômica – todo aumento salarial geraria para eles apenas inflação e nenhuma melhora na vida dos trabalhadores – e a luta política – pois toda disputa pelo Estado centralizado era incompatível com a meta anarquista de uma federação descentralizada.

Conforme a força dos proudhonianos se esvai no final da década de 1860, será contra Mikhail Bakunin (1814-1876) que Marx travará o principal confronto de sua vida no interior do movimento socialista. Bakunin enxergava o núcleo de toda a exploração na história da humanidade não na economia, mas na política, ou seja, no Estado. Para ele, todo Estado é opressor, independentemente da sua forma política (por mais democrática que seja), já que a existência de uma instância estatal superior à sociedade já significaria a escravidão de uma maioria em proveito de uma minoria. A teoria anarquista do Estado é inaceitável para

Marx, porque para ele o fundamento da exploração moderna é de caráter econômico. Todo socialismo que não admitir a mais-valia como a chave para a teoria e a prática do movimento operário não é científico. Como a opressão política é derivada da econômica, o Estado só seria verdadeiramente abolido após o fim da propriedade privada, pois esse é o núcleo da libertação da classe operária. Bakunin também não pode aceitar os termos de Marx, pois o Estado deveria ser destruído imediatamente pela revolução social, já que ele seria sempre sinônimo de ditadura: não haveria liberdade possível enquanto ele existir.

Essa disputa inconciliável entre anarquistas e marxistas no interior da 1ª Internacional explode no decorrer da década de 1870, dificultando o diálogo entre diferentes movimentos operários nacionais. Após a Guerra Franco-Prussiana (1870-1871), a classe operária de Paris se revolta, retomando a luta revolucionária de 1848. Surge a Comuna de Paris, um governo democrático e horizontal formado por trabalhadores que avançou em inúmeros direitos sociais e significou uma importante experiência política para a história do socialismo mundial. Os exércitos prussiano e francês esmagaram a Comuna, prendendo, exilando e assassinando mais de 50 mil operários que dela participaram. O início de um novo período contrarrevolucionário, com muita repressão militar e policial das lutas sociais dos movimentos populares, simultaneamente à ruptura política entre os seguidores de Marx e de Bakunin inviabilizaram a 1ª Internacional, extinta em 1876.

7.4. Entre a reforma e a revolução: a 2ª e a 3ª Internacionais

Para encerrar a nossa breve história, elegemos a Alemanha e a Rússia como os palcos nacionais onde acreditamos que os rumos do socialismo no século XX foram definidos. Acompanharemos o contexto histórico desses dois países e as diferentes concepções de socialismo que ali buscaram influenciar o movimento operário.

A Revolução de 1848 na Alemanha termina com o fracasso da unificação nacional. Nos anos seguintes, o nacionalismo alemão perde o seu caráter democrático e republicano (defendido pela classe operária e pelas classes médias) para ser cada vez mais identificado como uma ideologia conservadora (próxima da monarquia e da aristocracia proprietária de terras). Essa transformação foi incentivada pela política da Prússia de reunir os reinados e principados alemães sob a sua hegemonia, o que foi alcançado por meio de três guerras contra a Dinamarca, a Áustria e a França. Em 1871, o Império Alemão é proclamado com uma aparência de um regime constitucional, mas, para prevenir uma revolução que se inspirasse na Comuna de Paris, são criadas as *leis antissocialistas*, que baniram a representação política dos partidos socialistas e censuraram seus jornais. O SPD (sigla em alemão que usaremos para nos

referir ao Partido Social-Democrata alemão) se desenvolveu nesse contexto histórico como o primeiro partido inspirado nas ideias de Marx.

Nesse ínterim, na Rússia foi coroado um novo tzar (rei), que, para prevenir a evolução dos descontentamentos sociais para uma revolução camponesa que ameaçasse contestar o regime absolutista, decide em 1861 abolir a servidão e os privilégios feudais. Essa medida tem dois resultados fundamentais: economicamente, liberou da prisão da terra grande parte dos trabalhadores rurais, os quais se tornaram assalariados urbanos, fundamento do crescimento da indústria capitalista; politicamente, estabeleceu as bases para o desenvolvimento do primeiro movimento socialista na Rússia, chamado de *populismo*.

Professores e estudantes russos, decepcionados que o fim da servidão não amadureceu condições para um *despotismo esclarecido* nem para o avanço de reformas liberais e constitucionais na Rússia, criaram o movimento populista na década de 1870, buscando o apoio da classe camponesa para questionar o absolutismo tzarista. As lideranças populistas mantiveram com Marx um contato teórico e político por meio de cartas; por conta desse diálogo, a primeira tradução do Livro I d'*O capital* foi a da língua russa. Embora Marx tenha sempre encarado a Rússia como uma sociedade econômica e politicamente atrasada, ele se posicionou ao final de sua vida ao lado do socialismo defendido por esses intelectuais, baseado na aposta de que a propriedade comunal da terra do campesinato russo poderia ser a base para uma sociedade mais justa e igualitária, bem como a revolução russa poderia ser o estopim para a eclosão de levantes revolucionários na Europa ocidental. Entretanto, o movimento de "ida ao povo" a fim de esclarecer e liderar o campesinato fracassa, tanto por conta da repressão policial e militar quanto por resistências dos próprios servos recém-libertos, que mantinham uma relação de gratidão para com o tzar, visto como o pai benevolente dos russos. Os populistas são forçados a mudar a sua tática, passando a defender o terrorismo como o único meio de combater o regime político. Eles acreditavam que, se o tzar fosse assassinado, os camponeses passariam a vê-lo não mais como uma figura quase divina e apoiariam um levante socialista. Em 1881, o tzar é assassinado, mas os camponeses não se solidarizam com o atentado terrorista, permanecendo fiéis ao regime absolutista, que passa a reprimir fortemente as lutas sociais, causando um retrocesso do movimento socialista nos próximos anos.

Com a morte de Marx em 1883, Engels se torna o principal herdeiro e teórico do marxismo, assumindo a função de divulgar as obras e as ideias de seu parceiro intelectual. Engels não apenas editou e publicou obras póstumas, como os Livros II e III d'*O capital*, mas, também, encorajou pensadores de outros países a desenvolver o socialismo científico. Georgi Plekhanov (1857-1918) foi quem realizou a ponte entre o movimento social russo e a obra de Marx e de Engels. Embora tenha participado do populismo, Plekhanov rompe com a sua

teoria e a sua tática terrorista. Para ele, o núcleo da teoria de Marx era a apresentação de leis econômicas objetivas da história, o que resultou em uma concepção mecanicista e vulgar do marxismo e em uma defesa intransigente do *etapismo*, a necessidade inescapável de todas as sociedades passarem por uma série rígida de etapas históricas: feudalismo, capitalismo, socialismo, comunismo. A principal lição prática para um país predominantemente rural como a Rússia seria o crescimento do capitalismo industrial como o único caminho para o desenvolvimento do socialismo, uma etapa posterior. Os populistas se equivocariam ao fundar o seu movimento social na classe camponesa e esquecer as etapas da história. Ignorando que no fim de sua vida Marx tinha visto no campesinato russo possibilidades de ação revolucionária, Plekhanov, baseado em uma leitura parcial de suas obras, passou a defender que o sujeito da revolução só poderia ser a classe operária urbana e que a única luta social antiabsolutista coerente com o socialismo científico de Marx seria a defesa de uma revolução burguesa republicana para avançar o desenvolvimento do capitalismo industrial na Rússia e preparar as bases para um movimento operário que, no futuro distante, lideraria uma revolução socialista. Essa concepção etapista de socialismo estabeleceu as bases da doutrina oficial tanto da social-democracia russa quanto, mais tarde, do Partido Comunista russo e da própria União Soviética.

Em 1889, partidos operários de inúmeros países se unem para criar a Internacional Socialista, também conhecida como a *2ª Internacional*, cuja missão era retomar o diálogo e a luta conjunta dos movimentos operários nacionais, que haviam sido interrompidos com a extinção da A.I.T. Se Plekhanov era o maior divulgador do marxismo na Rússia, o principal interlocutor de Engels na Alemanha será Karl Kautsky (1854-1938). No ano da morte de Marx, ele cria um jornal chamado *O Novo Tempo*, que será o órgão teórico mais importante do SPD. Após a morte de Engels, Kautsky se transformará no maior representante do chamado "marxismo ortodoxo", também conhecido como o marxismo da 2ª Internacional. Para se ter uma noção do peso de suas formulações, é preciso considerar que na virada do século XIX para o XX os escritos de Kautsky foram lidos muito mais do que os originais de Marx. Essa concepção de marxismo é claramente expressa no programa do SPD de 1891, muito inspirado por seu pensamento e escrito logo após o fim das leis antissocialistas. Enquanto o marxismo vulgar de Plekhanov se caracterizava por um mecanicismo etapista, o marxismo de Kautsky era marcadamente evolucionista (com uma forte influência do pensamento de Darwin) e defendia que o socialismo não seria produto da práxis revolucionária da classe operária, mas, sim, fruto do desenvolvimento necessário das leis objetivas da história. Por essa razão, a tarefa da social-democracia deveria ser apenas a melhoria das condições de vida da classe operária por meio de reformas sociais atingidas pela participação política

legal. O movimento operário não precisaria agir revolucionariamente, mas apenas esperar passivamente o dia em que a revolução chegaria por conta da inevitabilidade do colapso do capitalismo.

Nos últimos anos do século XIX, o teórico e político alemão Eduard Bernstein (1850-1932) lançará uma série de artigos, iniciando uma polêmica que se tornou conhecida como o debate sobre o *revisionismo*. Colaborador tanto de Engels quanto de Kautsky, Bernstein questionou algumas teses marxistas e propôs novas estratégias para o movimento operário alemão. A dificuldade em enxergar a aproximação do colapso do capitalismo devido ao desemprego tecnológico e a constatação de que a polarização violenta entre burguesia e proletariado não foi verificada por causa da consolidação de uma grande classe média, levaram Bernstein a recusar as teorias do valor e da mais-valia, vistas como não científicas, pois teriam substituído a observação de fatos empíricos por meras deduções. O resultado prático desse descarte foi a proposta revisionista de que o SPD abandonasse de vez o seu programa revolucionário. No seu lugar, Bernstein defende um *socialismo evolucionista,* ou seja, uma crença moral de que o capitalismo pode ser mudado não a partir da violência, mas, sim, de reformas sociais graduais e pacíficas e que esse desenvolvimento levará à criação de uma sociedade socialista, justa e igualitária. O cerne do revisionismo era uma aposta na democracia parlamentar a fim de obter direitos sociais com a necessidade, inclusive, de trabalhar com outros partidos políticos alemães.

Kautsky foi o primeiro teórico a se posicionar contra o revisionismo de Bernstein, criando um racha no SPD. Como vimos, entretanto, o evolucionismo de Kautsky só diferia do de Bernstein por manter uma retórica revolucionária: durante toda a sua carreira ele raramente defendeu de fato ações revolucionárias por parte do partido operário. A resposta teórica mais consistente contra Bernstein foi formulada pela economista e ativista polonesa Rosa Luxemburgo (1871-1919), a qual se tornou nas duas primeiras décadas do século XX a principal representante da ala esquerda do movimento operário alemão. Como Rosa permaneceu fiel ao método de Marx, ela denunciava o equívoco de Bernstein em transformar o meio da luta de classes (a reforma social) em um fim em si mesmo, abandonando o verdadeiro objetivo final do socialismo (a revolução social). Assim como Marx, Rosa nunca deixou de sublinhar a relação entre a luta econômica reformista do movimento operário e a sua luta política revolucionária. Em seu livro *A acumulação do capital*, Rosa procurou continuar o pensamento econômico de Marx no quesito do descompasso entre produção e consumo. Marx havia concluído que o colapso do capitalismo era inevitável devido ao desemprego tecnológico; já Rosa buscou apontar que o capitalismo poderia adiar esta tendência por meio do *imperialismo*, uma vez que a produção visando ao lucro poderia continuar se expandindo se países capitalistas conquistassem regiões não capitalistas, as quais comprariam as mercadorias

produzidas que nem burgueses nem operários seriam capazes de consumir. Entretanto, como essa expansão mundial transforma progressivamente as sociedades não capitalistas em capitalistas, as potências industriais são obrigadas a avançar ainda mais a colonização do globo terrestre, resultando em guerras imperialistas e no esgotamento das regiões para onde seria possível exportar mercadorias. No entender de Rosa, o capitalismo estaria condenado ao colapso, justamente a conclusão oposta á de Bernstein; enquanto este acreditava que o revisionismo provava que o capitalismo era ilimitado, o que fundamentaria cientificamente uma tática reformista, Rosa insiste na tese de Marx de que o capitalismo tem claros limites históricos, reabilitando um programa revolucionário para o SPD. Como veremos, a ruptura entre reformistas e revolucionários no interior do movimento operário se dará justamente em torno da questão do imperialismo e da guerra mundial.

Voltemos ao desenvolvimento do socialismo na Rússia: após anos de pesada repressão do absolutismo às lutas sociais, o desenvolvimento industrial decorrente da transformação dos servos feudais em trabalhadores urbanos possibilita a consolidação do movimento operário. O marxismo de Plekhanov passa a ser uma base teórica mais influente no interior do movimento socialista do que o populismo, e o Partido Social-Democrata russo é criado no final da década de 1890. Logo nos primeiros anos do século XX, o tzarismo inicia a Guerra Russo-Japonesa e é derrotado, demonstrando a sua fraqueza externa e interna. Os oposicionistas burgueses aproveitam para se mobilizar em prol de reformas políticas constitucionais por liberdades básicas, ao mesmo tempo que soldados se revoltam e greves operárias de massa eclodem durante 1905, quando surgem conselhos políticos formados por trabalhadores, conhecidos como *soviets*. Nessa época, a social-democracia russa se encontrava dividida entre duas facções: os *bolcheviques* (o que significa “maioria” em russo) e os *mencheviques* (“minoria”). O grande protagonista desse racha será Vladimir Ilyich Lenin (1870-1924). Integrante da intelectualidade russa, ele começa a participar da organização da classe operária russa e defende em *O que fazer?* que existe um abismo intransponível entre a luta econômica e a luta política do movimento operário. Seria necessário que intelectuais radicais oriundos da burguesia liderassem e esclarecessem os trabalhadores das tarefas revolucionárias e da necessidade de se abolir a relação salarial, pois sozinhos eles não seriam capazes de ultrapassar reivindicações reformistas. Daí resulta uma concepção quase blanquista de socialismo, cujo núcleo é uma teoria do *partido-vanguarda*, no qual um pequeno número de revolucionários profissionais deve organizar secretamente uma tomada do Estado. Enquanto os bolcheviques adotam a linha formulada por Lenin, os mencheviques defendem uma noção ampliada e pluralista do que deveria ser um partido operário, voltado mais para a luta sindical e os meios legais de participação política. Mas ambos seguiam o

marxismo de Plekhanov e entendiam mecanicamente que o socialismo na Rússia deveria ser precedido pelo aprofundamento do capitalismo na Rússia com uma revolução burguesa que substituísse o absolutismo por uma democracia. Mas uma diferença fundamental entre essas duas frações estava justamente nas classes sociais que eles apostavam como capazes de liderar essa etapa republicana pró-capitalista: os moderados mencheviques advogavam uma aliança dos operários com setores progressistas da burguesia, enquanto os radicais bolcheviques defendiam a liderança da classe operária apoiada pela classe camponesa, pois desconfiavam dos laços da burguesia russa com o absolutismo tzarista. A única exceção a esse debate foi o intelectual e ativista russo Leon Trótski (1879-1940), que já defendia o programa que se tornou o núcleo da Revolução Russa de 1917: aliança entre operários e camponeses não para fazer uma revolução burguesa, mas, sim, uma revolução socialista, *queimando etapas*, independentemente de a Rússia ser um país atrasado.

A Primeira Guerra Mundial (1914-1918) foi um evento que transformou para sempre a história do movimento operário europeu. Na Alemanha, o SPD alcançou sucessos eleitorais expressivos depois de ser legalizado, a ponto de se tornar o partido político mais popular do país; contudo, de acordo com a Constituição da época, o seu peso no legislativo nunca foi transformado em influência no executivo. O seu avanço se deu com o abandono do programa revolucionário e com a adoção do revisionismo de Bernstein. Essa nova fase foi marcada pelo apoio à participação da Alemanha na guerra, selando a derrota das missões da 2ª Internacional de promover a solidariedade internacionalista entre as classes operárias ante os nacionalismos militaristas. Rosa Luxemburgo e alguns outros políticos do partido se mantém as únicas vozes oposicionistas no Império Alemão contra a catástrofe humana que foi a Primeira Guerra (com cerca de 9 milhões de vidas perdidas); seu antimilitarismo não é tolerado pelo partido, que os expulsa.

Esquadrão de execução da Primeira Guerra Mundial: vendados, de joelhos e dispostos em semicírculo, iugoslavos na Sérvia, próximos às fronteiras austríacas, são executados.

Parte considerável dos mencheviques, inclusive Plekhanov, também apoia a participação russa na guerra. Lenin, por sua vez, chocado com a derrota do internacionalismo operário, volta-se para estudos econômicos e desenvolve a sua própria teoria do imperialismo. Lenin enxerga na conquista de mercados coloniais por parte dos países industrialmente mais avançados uma forma de o capitalismo anular a sua tendência de colapsar. Os lucros vindos do imperialismo teriam tornado possível subornar a parte mais abastada da classe trabalhadora, constituindo o que Lenin chamou de aristocracia operária. A divisão do mundo entre Estados colonialistas e empresas monopolistas só pode ter como resultado um conflito militar mundial. Lenin vê nesse contexto uma oportunidade de desenvolver a partir da Rússia uma revolução operária de caráter internacional. Assim, ele abandona o programa dos bolcheviques de 1905 da revolução burguesa em favor do programa formulado por Trótski.

No início de 1917, eclode a Revolução de Fevereiro na Rússia, na qual o tzar foi deposto e um Governo Provisório formado por liberais, remanescentes do populismo e mencheviques assumiu o poder. Seu programa era uma revolução burguesa: proclamação da república, convocação de uma Assembleia Constituinte para garantir liberdades básicas e consolidação do capitalismo na

Rússia. Enquanto a maior parte dos bolcheviques continuava presa àquele marxismo etapista, Lenin apresentou o resultado prático de sua teoria do imperialismo. Para ele, a Revolução de Fevereiro com sua reforma política seria um retrocesso, sendo o verdadeiro avanço a revolução social e a proclamação de uma *república soviética*, constituída pela união de *soviets*, conselhos revolucionários de operários, camponeses e soldados, eleitos diretamente. Estes seriam uma forma política mais democrática do que a república parlamentar liberal. A grande experiência política que Lenin tinha em mente não era mais o golpismo de Blanqui, mas a Comuna de Paris, com sua ambição de abolir o exército, a polícia e a burocracia e estabelecendo a igualdade salarial entre um operário e um funcionário público, a fim de abolir a hierarquia entre Estado e sociedade e instaurando relações políticas horizontais entre os trabalhadores. Por fim, Lenin propunha oficializar a ruptura com a tática nacionalista e imperialista da social-democracia reformista, adotando o nome *comunismo* para denominar o programa revolucionário russo e internacional, o que inclusive culminará com o desligamento dos bolcheviques da 2ª Internacional e a fundação da Internacional Comunista, conhecida também como *3ª Internacional*. Aos poucos, os outros bolcheviques são convencidos a adotar a linha de Lenin e, no final de 1917, eles tomam o Estado com o apoio do exército, cansado do esforço militar, e dos *soviets*, formados por trabalhadores que sofriam com a miséria e a fome causadas pela guerra mundial. Foi fundamental para o sucesso da revolução a proposta de Lenin de repartição dos grandes latifúndios de terra, prometendo a sua distribuição para os camponeses e conquistando o seu apoio. O programa da Revolução de Outubro consistia em: fim imediato da guerra, reforma agrária e todo poder aos *soviets*.

Enquanto isso, na Alemanha, tanto os social-democratas reformistas quanto os seguidores revolucionários de Rosa proclamam a república, em 1918. Como maior partido político da Alemanha, o SPD assume o poder executivo, e seu líder se torna o primeiro presidente da República de Weimar (o novo nome do Estado alemão). Em 1919, o grupo de Rosa, renomeado Partido Comunista Alemão (KPD, em alemão) por conta da Revolução Russa, busca tomar o poder do Estado, mas é violentamente reprimido, com Rosa e outros revoltosos tendo sido perseguidos e assassinados. Inúmeras tentativas de organizar a classe operária alemã para um programa revolucionário são igualmente fracassadas e derrotadas nos próximos anos. O SPD segue no comando do poder executivo, contribuindo tanto para esmagar o movimento operário revolucionário quanto avançando na propagação de alguns direitos que faziam parte de seu programa de reforma social e de melhoria das condições de vida dos trabalhadores: redução da jornada de trabalho, seguro-desemprego, educação e saúde públicas etc.

O racha entre social-democratas e comunistas terá graves consequências

conforme organizações de extrema direita, surgidas desde a derrota da Prússia na guerra e nostálgicos do belicismo imperialista das décadas anteriores, passam a ter forte apoio da população alemã e, em 1933, o partido nacional-socialista, liderado por Adolf Hitler e defensor da ideologia nazista, baseada em medidas racistas e militaristas, toma o poder executivo, em uma escalada de violência política e perseguição de comunistas, judeus e outros oposicionistas que levará ao fim da República de Weimar e à instauração de um regime totalitário.

Embora a Revolução Russa tivesse como um de seus objetivos imediatos o fim da guerra, as outras potências envolvidas no conflito se recusaram a aceitar negociações de paz, uma vez que encaravam a derrota da República Soviética não apenas como uma necessidade geopolítica, mas, principalmente, um meio de eliminar a primeira revolução socialista nacional bem-sucedida da história e impedir que ela se alastrasse para outros países da Europa. A Guerra Civil Russa durou de 1918 a 1921 e exauriu ainda mais as capacidades militares e econômicas do país. Lenin foi o líder da recém-formada URSS (União das Repúblicas Soviéticas Socialistas) e o responsável por implantar, por necessidade, um *comunismo de guerra*, no qual, apesar de a reforma agrária ter distribuído terras para os camponeses, estes eram obrigados a ceder compulsoriamente a sua produção de grãos para alimentar os operários das cidades. Trótski foi o líder do exército vermelho na defesa exitosa da revolução contra os chamados exércitos brancos, de caráter contrarrevolucionário. Com a vitória militar da URSS, Lenin propõe uma mudança de 180º com a *Nova Política Econômica*, a qual almejava uma recuperação da economia por meio de uma flexibilização que permitia algumas medidas pró-capitalistas, como, por exemplo, a liberdade de os trabalhadores rurais comercializarem seus excedentes no mercado. No entender de Lenin, tratava-se de uma medida temporária, enquanto outras revoluções socialistas não eclodiam nos outros países da Europa ocidental. Lenin nunca abandonou o internacionalismo de Marx, tanto no plano teórico (como na sua teoria do imperialismo) quanto no prático: o socialismo só poderia ser um fenômeno internacional, o que se tornou evidente após a Primeira Guerra, a Guerra Civil Russa e, por fim, a derrota ou mesmo ausência de focos revolucionários em outros países da Europa Ocidental. Todos esses fatores contribuíram para os descaminhos do comunismo russo.

Conforme Lenin abandonou o terreno político para se concentrar na reorganização econômica do país, Josef Stalin (1878-1953) passou a controlar por conta desse vácuo de poder as indicações do segundo escalão burocrático do partido e do Estado, tornando a sua hegemonia inquestionável. Essa situação permitiu que Stalin prevalecesse sobre Trótski na disputa que se iniciou dentro do partido após a morte de Lenin, em 1924.

Se Trótski era igualmente partidário do internacionalismo operário, o que fica evidente na sua teoria da *revolução permanente*, segundo a qual o sucesso da

revolução russa depende do avanço de outras revoluções socialistas, Stalin passa a defender em termos estritamente realistas a doutrina do *socialismo em um só país*. Stalin era mais comprometido com o seu poder no interior da burocracia estatal e com as potências estrangeiras do que com a emancipação da classe operária e a realização da liberdade em um plano internacional. Por isso, ele via a eclosão de outras revoluções socialistas como ameaças à estabilidade geopolítica da URSS. Além de defender a ampliação internacional da revolução social, Trótski advogava uma reforma política interna à Rússia, com o resgate do papel dos *soviets* e o fortalecimento da democracia interna ao partido, que passou a ser liderado por Stalin de forma autoritária. Porém, o programa de Trótski foi duplamente derrotado: tanto as revoluções sociais no resto da Europa não avançaram no decorrer da década de 1920, como, por volta de 1927-8, Stalin inicia um expurgo de todas as lideranças bolcheviques originais, por meio de expulsões, exílios, prisões e assassinatos, em um processo que no decorrer de 10 anos consolidou seu poder absoluto na URSS. Simultaneamente a essas medidas políticas, Stalin encerra a política econômica iniciada por Lenin e a substitui por um programa de coletivização da agricultura e de intensa industrialização, retomando o marxismo vulgar mecanicista que colocava em primeiro plano o desenvolvimento industrial antes da libertação social. O primeiro ponto marca uma ruptura com a aliança proposta por Trótski e Lenin da classe operária com o campesinato, pois retrocede no quesito da reforma agrária ao estabelecer a estatização da propriedade da terra. No decorrer da década de 1930, os camponeses russos buscam resistir mas são brutalmente reprimidos, com milhões deles tendo sido assassinados. Ao final desses processos político e econômico, Stalin havia transformado a república soviética russa, a qual almejava uma administração horizontal da sociedade, em um dos regimes totalitários mais violentos da história.

Vladimir Ilitch Lenin acenando para multidão na Praça Vermelha, em Moscou, durante a Revolução Russa. Em 26-10-1917, o governo bolchevique foi estabelecido com a liderança de Lenin.

Conclusão

Como vimos, o socialismo é feito de uma rica história de debates, conflitos, evoluções e reviravoltas. A complexidade do mundo contemporâneo só é compreensível se considerarmos as ideias e as lutas levadas a cabo por teóricos e ativistas no interior de movimentos sociais constituídos por operários, camponeses e intelectuais. Tanto as conquistas duradouras (como muitos direitos políticos e sociais) quanto as derrotas irreversíveis (como os ciclos revolucionários de 1848 e de 1917) ensinam que o caminho para a realização concreta da emancipação da exploração e da opressão é tortuoso, mas, se não for trilhado insistentemente, as oportunidades históricas que se abrem podem se ver ameaçadas por reações conservadoras e autoritárias. Muitos morreram lutando para que hoje se pudesse viver mais dignamente, assim como tantos outros foram assassinados para que a injustiça ainda permanecesse como um elemento fundante de nossa sociedade. Caberá às gerações futuras decidir se estes sacrifícios foram ou não em vão.

Bibliografia

CHÂTELET, F. *História das ideias políticas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

CORNU, A. *Karl Marx et la Révolution de 1848*. Paris: PUF, 1948.

ENGELS, F. *Revolução e contrarrevolução na Alemanha*. Lisboa: Avante, 1981.

ENGELS, F.; MARX, K. *Manifesto comunista*. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

HEGEL, G. W. F. *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

LENIN, V. I. *Imperialismo*: etapa superior do capitalismo. São Paulo: Global, 1989.

_______. *O estado e a revolução*. São Paulo: Expressão Popular, 2007.

_______. *O que fazer?* São Paulo: Hucitec, 1978.

LOUREIRO, M. I. *Rosa Luxemburgo*: os dilemas da ação revolucionária. São Paulo: Ed. Unesp, 1995.

LÖWY, M. *A teoria da revolução do jovem Marx*. Petrópolis: Vozes, 2002.

LUKÁCS, G. *História e consciência de classe*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LUXEMBURGO, R. *A acumulação do capital*. São Paulo: Abril Cultural, 1985.

MARRAMAO, G. *O político e as transformações*. Belo Horizonte: Oficina dos Livros, 1990.

MARX, K. *A miséria da filosofia*. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

_______. *Crítica à filosofia do direito de Hegel* – introdução. São Paulo: Boitempo, 2005.

_______. *Guerra civil na França*. São Paulo: Global, 1986.

_______. *Lutas de classes em França*. Lisboa: Charantes, 1984.

_______. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2004.

_______. *O 18 Brumário*. In: *Marx*. São Paulo: Abril, 1978. (Os Pensadores.)

_______. *O capital*. São Paulo: Nova Cultural, 1985a. v. 1.

_______. *O capital*. São Paulo: Nova Cultural, 1985b. v. 2.

_______. *Teorias da mais-valia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.

NOBRE, M. Introdução: modelos de teoria crítica. In: _______. (Org.). *Curso livre de teoria crítica*. Campinas: Papirus, 2008.

ROSDOLSKY, R. *Gênese e estrutura de O capital de Karl Marx*. Rio de Janeiro: Ed. Uerj/Contraponto, 2001.

Créditos das imagens

- – Art Archive/Other Images
- – Lewis Hine/Granger Collection/Other Images
- – Album/Akg-Images/Latinstock
- – Underwood & Underwood
- – Print Collector/Diomedia

1Agradeço os comentários, sugestões e correções feitos por Antonia Junqueira Malta Campos durante a elaboração do texto.

Por uma Sociologia Política Crítica

O debate em torno dos conceitos de poder, dominação e resistência

Enio Passiani

Bibliografia

Escrever sobre Sociologia Política não é tarefa fácil, uma vez que se trata de uma ramificação da Sociologia que pode abraçar uma lista extensa de temas, como: a formação e a atuação do Estado, o papel e funcionamento dos partidos políticos, sindicatos e grupos de pressão, os fundamentos das democracias modernas, a crise de tais democracias e a ascensão dos regimes totalitários, e se poderia encompridar o catálogo de assuntos afeitos a essa disciplina por um bom tempo. Soma-se a tal dificuldade uma segunda: embora a Sociologia Política constitua uma área relativamente autônoma no interior da Sociologia – e das ciências sociais como um todo –, pois dispõe de um corpo teórico próprio, de métodos de análise específicos, de objetos de investigação peculiares (como, aliás, a breve lista mencionada já indica), ela pode ser convertida numa subárea de pesquisa de outras Sociologias particulares. Para sermos mais claros: dependendo do que se pretende analisar e interpretar no interior de campos sociais determinados que compõem o que chamamos genericamente de *sociedade*, é possível realizar uma Sociologia Política da educação, da cultura, da comunicação, da arte, e assim sucessivamente, tantos quantos forem os campos identificáveis no interior das estruturas sociais. Nesse caso, nos depararíamos, novamente, com uma lista exageradamente variada de temas e

questões, colocando, assim, problemas sérios para quem pretende definir o que é Sociologia Política.

Ainda que haja problemas, eles não são, absolutamente, incontornáveis. E por uma razão até bastante simples. Desde os considerados fundadores dessa disciplina acadêmica e área de pesquisa, Karl Marx e Max Weber (RUNCIMAN, 1966; LIPSET, 1967), alguns conceitos parecem fundamentais para o exercício da análise, da discussão e da explicação dos fenômenos sociopolíticos. Tanto é assim que tais conceitos insistem em reaparecer tanto na obra dos sociólogos clássicos (além de Marx e Weber, Auguste Comte, Herbert Spencer, Émile Durkheim e Talcott Parsons) como na dos contemporâneos (entre outros, Pierre Bourdieu, Jürgen Habermas, Niklas Luhmann, Ralf Dahrendorf e Alain Touraine). São os conceitos de poder, dominação e, mais recentemente, o de resistência. De modo geral, é a partir deles que se elaboram os modelos teórico-interpretativos que servem de referência para a discussão de fenômenos e instituições políticos como o Estado, a democracia, os partidos, os movimentos sociais, a sociedade civil etc.

Sem pretender construir uma história da Sociologia Política que passe obrigatoriamente por todos aqueles autores que se preocuparam em defini-la – alguns já mencionados e muitos outros além deles –, este capítulo se deterá nas elaborações centrais dos conceitos de *poder*, *dominação* e *resistência* a ponto de se tornarem uma referência praticamente obrigatória para todo aquele que apenas se interessa sobre o tema ou pretende inserir-se nessa área de pesquisa.

Para encerrar esta introdução, três alertas, acreditamos, ainda se fazem necessários:

1. é importante sublinhar que este capítulo não se preocupa em listar todos aqueles autores que se debruçaram sobre os conceitos que aqui se pretende discutir, mas apresentar aquelas definições mais debatidas nas ciências sociais, o que, evidentemente, obriga a citarmos um conjunto restrito de autores;
2. deve ficar claro que a centralidade de algumas definições conceituais não significa sua mais completa aceitação; ao contrário, um conceito pode, e deve, passar por um processo de discussão no interior da comunidade acadêmica e científica que leve à sua atualização, ou seja, à manutenção de alguns de seus aspectos e à mudança de outros, revelando, aí sim, toda a sua relevância;
3. quanto à periodização histórica, este capítulo se preocupará em discutir as formas de poder, dominação e resistência que caracterizam as modernas sociedades capitalistas, primordialmente do século XIX em diante, e os regimes democráticos que se configuraram em seu interior, deixando de lado, portanto, aqueles autores e obras que se ocuparam de períodos mais distantes no tempo ou que concentraram o seu foco de análise nas sociedades totalitárias ou nos Estados autoritários – muito embora os

conceitos aqui tratados permitam também investigar e interpretar esses casos.

***

Renato Perissinotto (2008) alerta para o fato de que o conceito de poder é dos mais controversos nas ciências sociais, dada sua pluralidade de definições, sua justaposição ou sua pouca aplicabilidade empírica.

Levando-se em consideração o aviso de Perissinotto (2008), cremos que uma discussão sobre as noções de poder e dominação exige um retorno às definições elaboradas por Max Weber (1864-1920), não só porque Weber talvez tenha sido o primeiro sociólogo a tentar definir de modo mais rigoroso e sistemático os conceitos, mas, também, porque, acreditamos, sua definição permite combinar outras perspectivas sem causar uma espécie de curto-circuito conceitual e metodológico, possibilitando, por conseguinte, praticar um dos seus próprios conselhos, a saber, o "pluralismo metodológico".

De acordo com Weber, a dominação desempenha um papel decisivo tanto no regime da grande propriedade quanto na exploração industrial capitalista, e, além disso, configura "um caso especial do poder". Se a dominação é "um caso especial do poder", logo, é necessário definir *poder*. Poder, para Weber, significa a "possibilidade de impor a própria vontade sobre a conduta alheia, dentro de uma relação social" (WEBER, 1983, p. 10), contra qualquer resistência e qualquer que seja o fundamento dessa possibilidade.

A dominação pode se apresentar nas mais diversas formas. Weber destaca dois tipos distintos de dominação: 1. a dominação mediante interesses, que se manifesta especialmente em situações de monopólio (de bens econômicos, bens culturais e poder político); e 2. a dominação mediante a autoridade, que ocorre quando existe poder de mando e dever de obediência. Os dois tipos podem facilmente se converter um no outro – ou até mesmo se combinar. Em resumo, deve-se entender dominação, esclarece Weber, como a possibilidade de encontrar obediência a um mandato de determinado conteúdo, entre determinadas pessoas, que demonstram obediência em virtude de atitudes arraigadas. Ou seja, a dominação e o exercício do poder precisam encontrar, entre os dominados, legitimidade. Weber, então, estabelece três tipos de dominação legítima: a legal, a tradicional e a carismática.

Retrato de Max Weber, 1910.

O tipo mais autêntico de dominação legal é a burocrática. Nela, se obedece não à pessoa em virtude de seu direito próprio ou de suas possíveis habilidades mágicas, mas à regra estatuída ou, mais usualmente, à lei. Mesmo quem ordena deve obedecer a essa lei. Corresponde ao tipo de dominação legal a estrutura moderna do Estado. As relações de dominação aqui não são definidas pela tradição ou por direito divino, mas racionalmente por intermédio da lei ou de

regulamento. A dominação tradicional, por seu turno, se deve "em virtude da crença e dos poderes senhoriais de há muito existentes" (WEBER, 1989, p. 131). Seu tipo mais puro, nos esclarece Weber, é a dominação patriarcal: há um *senhor* que ordena – pode ser o senhor feudal da Europa medieval ou o senhor de terras do Brasil colonial – e um conjunto de pessoas que obedece, que podem ser classificados, conforme o contexto histórico, como súditos ou servidores. A obediência é santificada pela tradição e se expressa por meio da fidelidade do dominado em relação ao dominador. Por fim, a dominação carismática ocorre pela devoção afetiva à pessoa do senhor e a seus dotes supostamente sobrenaturais, particularmente sua virtual capacidade de efetuar revelações e exibir faculdades mágicas. A autoridade exercida nesse caso é chamada de carismática. Nesse caso, de acordo com Weber, o tipo que manda é o *líder*, e o que obedece é o *apóstolo*; e a obediência se deve exclusivamente à pessoa do líder por suas qualidades excepcionais, sem nenhuma ligação com a tradição, seja ela qual for, ou com a lei.

De todo modo, o exercício do poder, em qualquer um dos casos mencionados, necessita de certo fundamento, isto é, de uma base ou um recurso. Nesse sentido, o poder não constitui um recurso por si só, mas uma *base provável* para o seu exercício. Logo, quem controla dados recursos tem a probabilidade de exercer o poder sobre quem não os possui, caso assim desejar. Na definição *weberiana*, portanto, os recursos representam uma condição necessária, mas não suficiente para o exercício do poder, pois é preciso que o agente esteja disposto a mobilizar tais recursos no interior de uma relação social a fim de obter de outro o comportamento desejado. Mas o poder implica uma forma específica de obter do outro o comportamento desejado: a coação, por meio da violência física ou simbólica, é essa forma. É a "imposição da vontade", nos termos de Weber, que pressupõe uma intencionalidade no exercício do poder, efetuado a partir de um cálculo estratégico, a fim de atingir objetivos determinados, vinculados, necessariamente, aos interesses daquele que exerce o poder.

Gérard Lebrun (1930-1999) retoma a definição de Weber e acrescenta uma sutil diferença. Segundo Lebrun (1984), no domínio das relações políticas, a potência – não de tornar-se, mas de exercer-se – é a única que interessa. Para ilustrar: se um partido político tem peso político, é porque tem força para mobilizar certo número de eleitores (por meio de seu programa de governo ou da propaganda, pouco importa nesse caso); se um sindicato tem peso político, é porque tem força para deflagrar uma greve. A política, define Lebrun de modo muito próximo ao de Weber, não deixa de ser a atividade social que se propõe a garantir, pela força, numa democracia fundada no direito, a segurança externa (contra possíveis invasores) e a concordância interna de uma unidade política em particular (seja o Estado, seja um partido ou um sindicato). A diferença entre

eles – e parece, se observarmos com cuidado a realidade social que nos circunda, que Lebrun tem razão – é que a força não significa necessariamente a posse de meios violentos de coerção, mas de meios que permitam influir no comportamento de outra pessoa.[1] Nesse sentido, a força é a canalização da potência; e o uso do poder tem como objetivo impor a sua própria vontade sobre a de outros, caracterizando, assim, a dominação.

Como alertamos na introdução deste capítulo, um conceito sofre, ao longo de sua história, uma série de leituras e releituras, ganhando redefinições que ora enfatizam um dos seus aspectos, ora os abandonam. É o que fez o sociólogo norte-americano Talcott Parsons (1902-1979) em relação à noção de *poder*, de Max Weber. Parsons define o poder como "a capacidade que a sociedade tem para mobilizar seus recursos no interesse de seus objetivos definidos como algo sancionado de maneira mais positiva do que permissiva pelo sistema [social] como um todo – objetivos que são afetados pelo interesse público" (PARSONS, 1970, p. 9), em suma, o poder é definido por Parsons como a capacidade de um sistema social de mobilizar recursos a fim de atingir metas coletivas. A quantidade de poder disponível a ser utilizada em prol dos benefícios coletivos é um atributo do sistema social total e não de um ou alguns grupos em particular (como as classes sociais, por exemplo). O bom funcionamento do sistema político depende, segundo ele, de algumas variáveis: 1. o apoio para aqueles que exercem o poder; 2. os privilégios a que têm acesso; 3. a legitimidade conferida às posições dos detentores do poder; e 4. a lealdade que a população demonstra para com as instituições políticas que fazem parte da sociedade a qual pertencem. Percebe-se, no modelo *parsoniano*, a comunicação entre o sistema social e o político, isto é, o bom funcionamento deste último depende, em última instância, da legitimidade conferida pelo primeiro. Tal legitimidade articulada no sistema social concede ao político a autoridade necessária para a articulação das medidas necessárias para alcançar o já citado bem público. Para utilizarmos a própria terminologia de Parsons, podemos afirmar que se forma entre os dois sistemas um mecanismo de *inputs* (entradas) e *outputs* (saídas). Um bom exemplo de *input* é o apoio que a sociedade civil manifesta em relação a determinado governo – cuja manifestação mais comum num sistema político democrático é o voto –, que retribui o apoio pelo canal de *output* sob a forma da liderança e tomadas de decisão – sempre visando, é bom lembrar, ao benefício da sociedade civil.

No esquema analítico de Parsons, quem dá o apoio, a sociedade civil, faz um sacrifício, pois perde o controle imediato das decisões coletivas que afetam seus próprios interesses, e delega esse controle aos detentores do poder que se encontram no interior do Estado, recebendo, como retribuição àquele sacrifício, as melhorias públicas efetuadas pelo governo que se exerce por meio dos

aparelhos de Estado num determinado momento, capaz de realizá-las porque mobiliza grandes quantidades de recursos (como os econômicos).[2] Em contrapartida, a legitimidade do aparelho estatal depende de sua capacidade de preencher as necessidades da sociedade civil.

Do ponto de vista lógico, sua teoria não parece apresentar problemas graves. Sem dúvida esperamos do Estado esse tipo de comportamento, cujas preocupações se dirijam primordialmente para a sociedade civil, que, em troca, oferece seu apoio aos governantes. E do ponto de vista concreto, também não deixa de ter alguma razão: afinal, quando observamos qualquer Estado moderno democrático percebemos que seu funcionamento, muitas vezes, segue as diretrizes formalmente descritas por Parsons. Vejamos: os governos que ocupam os sistemas estatais, conservadores ou progressistas, via de regra, de certo modo são obrigados a elaborar e oferecer inúmeras políticas públicas almejando melhorias para o conjunto da sociedade: a oferta da educação e saúde públicas, o asfaltamento das ruas, sistema de água encanada e esgoto, a iluminação pública etc., tudo conseguido graças aos recursos obtidos pelo Estado mediante o pagamento de impostos realizados pelos contribuintes. Se o governo falha na execução de suas funções, o sistema social pode reagir por meio do voto, negando sua reeleição e elegendo novos governantes. Logo, as melhorias devem ser buscadas pelo Estado, senão pelo ideal de bem público, ao menos para conquistar a legitimidade perante a sociedade civil, da qual depende a autoridade (ou a falta dela) dos governos.

O leitor, a esta altura, deve, com razão, estar se indagando: mas e quanto à qualidade dos serviços públicos oferecidos? E a demora na implementação de determinadas políticas públicas? E o desvio de verbas? A corrupção? Os privilégios ilegítimos das elites políticas? Esse tipo de questionamento, de fato, não é levado em consideração por Parsons, o que constitui, indubitavelmente, uma falha na sua definição de poder. Isso ocorre, em boa medida, porque a análise de Parsons desconsidera as questões relativas à dominação e os efeitos que ela pode produzir na gestão pública dos recursos sociais e econômicos. Ao contrário de Weber, Parsons não encara o poder como uma forma de dominação, pois, para ele, o poder não se limita a uma espécie de jogo de soma zero em que o acréscimo de poder de A (A pode ser o Estado, um grupo social ou uma classe social) não implica, obrigatoriamente, o decréscimo de poder das outras unidades B, C, D, e assim sucessivamente. Ou seja, se, por exemplo, um grupo social tem mais poder, isso não significa que os demais têm menos poder ou poder nenhum, pois o poder é sempre relacional, quer dizer, o poder é sempre exercido em relação a alguém (indivíduo ou coletividade) e esse alguém aceita esse exercício, concorda com ele, garantindo, pois, a sua autoridade legítima.

A definição de Parsons minimiza o papel da coerção enfatizado por Weber e elimina o caráter assimétrico, não igualitário e hierárquico do poder, diluindo, por

conseguinte, a dimensão do conflito nas relações de poder e, assim, deixa de encarar as relações de dominação e resistência que permeiam as modernas sociedades capitalistas.

Contra Parsons, mas seguindo a trilha aberta por Weber, se posicionou outro sociólogo dos Estados Unidos, Charles Wright Mills (1916-1962), que, desconfiado dos aspectos meramente formais da democracia norte-americana, defende que os setores executivos do governo são compostos por um tripé que compreende as elites política, econômica e militar, cujos membros, de forma geral, possuem a mesma origem étnica, econômica e social, conferindo-lhes certa homogeneidade que tem em sua base os seguintes fundamentos: a identidade social e econômica entre os membros que as formam, as relações pessoais e oficiais entre si, de suas afinidades ideológicas e até psicológicas, bem como sua origem social, carreira e estilo de vida. As trajetórias similares entre os componentes dessas três elites acabam aproximando-os. Por compartilharem origens sociais comuns, universos simbólicos (principalmente a moralidade), os pontos de vista e expectativas uns dos outros, dificilmente, aponta Mills, essas elites entrarão numa rota de colisão que comprometa a sua unidade e, por conseguinte, sua dominação sobre o conjunto da sociedade.

Até este ponto, parece não haver nenhuma dúvida quanto ao fato de que o Estado moderno se define, de modo geral, por duas grandes características, o monopólio do uso da força e o patrocínio de obras de interesse público. Logo, o que se observa é a configuração contraditória do Estado moderno, principalmente ao longo do século XX: de um lado, o Estado contribui para a instituição e manutenção da própria sociedade ao garantir e proteger os direitos individuais por meio das leis, mas, por outro, é uma instância que, ao mesmo tempo, é produto e produtora de uma assimetria quanto à distribuição do poder. Ora, a existência do Estado e as funções que desempenha dependem e reproduzem a distinção entre governantes e governados. A rigor, aquelas duas características mencionadas contribuem para a sobrevivência de uma contradição que sustenta o Estado. Assim, eliminá-la implica, paradoxalmente, eliminar o próprio Estado moderno – ou, pelo menos, a versão atual do Estado moderno que conhecemos, nos levando a indagar, então, sobre as possibilidades referentes à sua remodelação, à sua reestruturação, criando uma versão diferente de Estado que conduza e garanta um sistema político e social substantivamente democrático.

De todo modo, se o Estado assim se comporta e funciona, a Sociologia Política tem a obrigação de questionar o quanto ele não compromete a própria democracia. E foi o que fizeram pensadores como Robert Michels (1876-1936), Gaetano Mosca (1858-1941) e Vilfredo Pareto (1848-1923). Para todos eles, nos regimes chamados democráticos é clara a distinção entre governantes e governados, entre dominantes e dominados, sendo que os governantes constituem

uma pequena elite que em vários momentos lembra uma espécie de aristocracia do poder. Pouco mais cuidadoso que os outros dois, Pareto afirmou que a elite é subdividida entre elite governamental (aquela que exerce diretamente o poder político) e não governamental (como as elites econômicas), sendo que a primeira jamais é fixa e imutável, pois, já que as elites estão sujeitas a um constante ciclo de decadência e renovação, acaba ocorrendo sua circulação, sua troca de tempos em tempos. Independentemente do fato de haver uma circulação das elites ou se as elites governantes constituem realmente as melhores elites, como acreditava Pareto, os governos, afirmam os três autores, comportam-se como oligarquias e, portanto, as democracias não são mais do que fraudes.

Por mais tentadora que seja a provocação, temos que ter cuidado quanto ao seu alcance analítico e explicativo. Primeiro, nenhum deles é suficientemente claro quanto à fonte do poder das elites. Afinal, o que as torna elites políticas ou governamentais? O que possuem que os demais setores da sociedade ou as demais elites não têm? Do que determinado grupo social precisa para se tornar classe dirigente?

Nesse sentido, Karl Marx (1818-1883) e seu amigo e parceiro em alguns escritos, Friedrich Engels (1820-1895), obtiveram mais êxito com seu modelo teórico, pois, ao identificar com precisão a fonte do poder, tornaram-se capazes de responder, ainda que parcialmente, às dúvidas anteriormente lançadas. Principalmente com Marx, nasce a oportunidade de investigar de modo mais cuidadoso e acurado aquela que é, provavelmente, uma das principais formas de dominação das sociedades capitalistas modernas, a dominação de classe. A dominação de classes é possível, por um lado, devido à posse desigual de recursos econômicos.

Marx, ao analisar a formação da sociedade capitalista no contexto europeu, particularmente o inglês, observa que a acumulação primitiva do capital libertou os indivíduos dos laços de dependência, lealdade e dominação estamentais, típicos de formações sociais feudais, criando, assim, as circunstâncias históricas necessárias para a criação do trabalho *livre* e assalariado – livre entre aspas, porque o trabalhador estava pronto para ser tragado pela exploração capitalista do trabalho. Tal exploração depende do modo como se organiza o trabalho nas formações capitalistas industriais; o modo de produção capitalista institui uma divisão social do trabalho que acabou produzindo duas classes sociais antagônicas e em luta: a burguesia, que detém a propriedade privada dos meios de produção, e o proletariado, cuja única mercadoria de que dispõe para vender é a própria força de trabalho. A posse dos meios de produção permite à burguesia explorar a força de trabalho da classe operária e dela extrair a mais-valia, garantindo a acumulação de capital e a reprodução material da sociedade capitalista.

Para entendermos o que é a mais-valia e como se dá a sua expropriação, antes devemos compreender como o trabalho gera valor. Marx começa sua

explicação sugerindo como se dava a circulação simples de mercadorias, circuito que caracteriza as sociedades pré-capitalistas, como a sociedade feudal. Imaginemos dois artesãos que produzam duas mercadorias diferentes, mesas e cadeiras. Cada um se dirige ao mercado a fim de vendê-las para, em seguida, comprar uma mercadoria da qual necessitam e não produzem. A primeira observação a ser feita é a de que o dinheiro obtido pelo artesão com a venda de sua mercadoria não é acumulado, mas se encontra em circulação constante – o artesão sempre utiliza o dinheiro para comprar algo. É por essa razão que Marx afirma que na circulação simples é quase como se não houvesse a intermediação do dinheiro na troca, e esta se desse diretamente entre as mercadorias. Esquematicamente, assim Marx define o circuito: M – D – M, sendo M a mercadoria, e D, o dinheiro. Lembremos que Marx não afirma que o dinheiro não existe, mas ele é menos importante que a mercadoria e funciona como meio de troca num contexto cujos agentes econômicos não estão preocupados em acumular dinheiro; por isso é *quase* como se ocorresse uma troca direta entre bens: M – M. Imaginemos, agora, que o artesão que fabrica mesas vai trocar o seu produto por cadeiras. Inevitavelmente surge a pergunta: quantas cadeiras valem uma mesa? Como encontrar um denominador comum entre as mercadorias que funcione como equivalente da troca? A resposta, de acordo com Marx, é o trabalho. Se o produtor de mesas gastou uma semana para fabricar uma mesa, e o produtor de cadeiras em uma semana fabricou dez cadeiras, então uma mesa é igual a dez cadeiras. Por aí se percebe, complementa Marx, que a quantidade de força de trabalho gasta para a produção de um bem determina o seu valor.

O que ocorre, então, na circulação capitalista de mercadorias? Mais uma vez baseados na ilustração de Marx, propomos o seguinte esquema: numa jornada de trabalho de doze horas, o trabalhador, ao produzir uma dada mercadoria, gastou sua força de trabalho e gerou valor. Uma parte desse valor retorna ao trabalhador sob a forma do salário – veja que o salário não é oferecido pelo patrão, mas constituído pelo próprio trabalhador à medida que trabalha. Esse salário deve ser o suficiente para garantir a sobrevivência do trabalhador, mas não pode ser tão alto que exima o operário de comparecer à fábrica no dia seguinte. Digamos, agora, que esse valor mínimo que garante a sobrevivência do trabalhador seja gerado em dez horas de trabalho. Porém, se a jornada é de doze horas, isso significa que o trabalhador gerou duas horas de valor que não lhe são pagas, mas são abocanhadas pelo capitalista. Esta é a mais-valia tomada pelo burguês ao trabalhador. Logo, as relações de produção firmadas entre proletariado e burguesia configuram um processo de exploração da força de trabalho.

Como se não bastasse, a classe trabalhadora é duplamente expropriada, pois lhe é retirada parte do valor que produz ao longo do processo de trabalho, e a

mercadoria produzida pela sua própria força de trabalho também não lhe pertence, mas é propriedade também do capitalista. O trabalhador corresponde, conforme Marx, ao "indivíduo-nu", isto é, despojado de tudo, de sua individualidade e até de sua humanidade, uma vez que foi reduzido à condição de *coisa*, simples mercadoria que, como outras, participa de um amplo circuito de troca.

Mas, se há um despojamento de tal amplitude, por que a classe trabalhadora, desde o princípio, não se rebelou contra a dominação e a exploração que a propriedade privada dos meios de produção possibilita?

A burguesia deve garantir a legitimação da dominação econômica, alcançada por meio da ideologia e de certas ilusões que ela á capaz de produzir. Poderosa ilusão que provê a legitimidade necessária para a dominação burguesa, pois esconde, como um manto, as desigualdades econômicas da sociedade capitalista, é aquela fornecida pelas estruturas jurídicas: a igualdade formal dos indivíduos. A genérica concepção de *cidadãos*, circunscrita ao plano jurídico-político, cria o efeito ideológico da suposta autonomia, liberdade e igualdade dos indivíduos, ocultando aquele despojamento completo que se realiza objetivamente no nível das relações de produção. Se em termos jurídicos (formais) somos todos iguais, em termos práticos, não, já que certa desigualdade é produzida na sociedade capitalista industrial a partir de uma divisão do trabalho que opõe proprietários e não proprietários. Em Marx e Engels, portanto – assim como para praticamente toda tradição marxista –, a posse de recursos materiais garante a posse de recursos simbólicos (as leis, os desejos, os valores morais e até mesmo o conhecimento), e ambos, por sua vez, consolidam a dominação burguesa nos planos econômico e ideológico, pois viabilizam a realização dos seus interesses de classe. Marx e Engels afirmam que as ideias dominantes são a expressão, no campo das ideias, das relações materiais dominantes, que correspondem àquelas relações de produção típicas de determinada sociedade. Portanto, se na sociedade capitalista a produção de mercadorias é organizada de modo a criar duas classes sociais antagônicas e desiguais, a classe economicamente dominante tem a prerrogativa de produzir aquelas ideias e valores morais que se tornarão igualmente dominantes, isto é, aceitos por todos. A burguesia, nesse caso, assegura sua dominação porque possui os meios de produção (máquinas, terra e renda) e, justamente por isso, é capaz de universalizar seus interesses, ideias e valores particulares. Se Marx e Engels estão corretos, então a dominação não aparece como tal, como produto histórico de determinado tipo de sociedade, a capitalista, mas como um arranjo natural do mundo dos homens.

A propriedade privada dos meios de produção econômica, afirmou um famoso marxista italiano, Antonio Gramsci (1891-1937), garante à burguesia a propriedade privada dos meios de produção simbólica, assegurando-lhe a

condição de classe hegemônica. Não está claro na teoria de Marx e Engels, todavia, como tal dominação se converte em dominação política, em dominação por meio do Estado. Ponto cego em sua obra, somente certa tradição marxista já no século XX tenta dar conta da questão. O marxista grego Nicos Poulantzas (1936-1979) teoriza que o Estado assume a função de manter a ordem política nos conflitos políticos de classe (originalmente, proletariado de um lado e burguesia do outro), constituindo um fator de coesão da unidade social. Em outras palavras, ao impedir a explosão do conflito político de classe – que poderia levar à revolução imaginada por Marx que subverteria a ordem social, política e econômica do capitalismo –, o Estado mantém a unidade da formação social capitalista, que está na origem do próprio conflito entre as classes, uma vez que, como vimos, é essa formação que se baseia e concomitantemente reproduz uma tal divisão social do trabalho que acaba colocando de um lado os *despossuídos* do sistema e de outro a classe proprietária. Ao impedir a aniquilação das classes pela via revolucionária, o Estado não deixa acontecer o aniquilamento da sociedade capitalista. Ainda de acordo com Poulantzas, o Estado capitalista mantém a unidade de uma formação social no interior da qual as contradições entre os diversos níveis se condensam numa dominação política de classe, e, nesse sentido, a função política do Estado cumpre com uma função social que está na base da primeira. É como se os conflitos entre as classes que se dão na infraestrutura econômica da sociedade e as contradições geradas por ela, como a imensa produção de riqueza e sua profunda concentração, fossem apanhados e devidamente geridos pelo Estado, garantindo o bom funcionamento da sociedade capitalista e protegendo os interesses da burguesia. Nos termos propostos por Poulantzas, o poder de Estado nada mais é que a capacidade que uma classe social tem de realizar seus interesses mais objetivos por meio dos aparatos do Estado (as instituições que, juntas, compõem o Estado, como o Parlamento, os ministérios, o sistema jurídico, as Forças Armadas etc.).

Podemos concluir, a partir do exposto, que a burguesia exerce diretamente o poder político? Não necessariamente. O teórico nascido na Bélgica e depois radicado na Inglaterra, Ralph Miliband (1924-1994), afirma que a classe capitalista, como classe, não governa realmente, mas, de modo geral, se encontra bem representada no interior do sistema estatal, podendo, inclusive, participar diretamente do governo e da administração, muito embora constitua uma minoria relativamente pequena da elite estatal. Miliband quer nos dizer que há uma diferença entre elites econômicas e elites estatais, sendo que membros da primeira podem fazer parte da segunda, mas uma não se reduz à outra, pois a composição do Estado tende a ser mais heterogênea, abrigando elementos de várias origens sociais. A despeito dessa heterogeneidade, o mesmo Miliband reconhece que a elite estatal, majoritariamente, é formada por membros das classes altas e pelas porções superiores das classes médias, todos, portanto, de

extração burguesa, compartilhando um conjunto de valores e interesses comuns – tese que se avizinha daquela de Mills apresentada anteriormente.

O predomínio burguês no sistema estatal se explica graças às hierarquias econômicas e sociais que existem fora do sistema estatal e do sistema político. Segundo ele, a desigualdade das oportunidades educacionais característica do sistema capitalista (aos mais ricos, as melhores escolas; aos mais pobres, as piores) e os laços sociais, a proximidade ideológica e até afetiva entre os membros das elites tornam a composição do sistema estatal quase aristocrática. Mesmo com a pluralidade dos agentes sociais e a relativa democratização dos sistemas político e estatal, que permitiu e permite a ascensão de membros da classe trabalhadora a ambos, é difícil acreditar, afirma Miliband, em sua democratização mais profunda e ampla. Miliband também compartilha a ideia de que a democracia nada mais é do que uma ilusão. Afinal, a burguesia, como classe economicamente hegemônica, dispõe de considerável influência sobre o Estado, e, acrescentemos, como parte constituinte dele exerce um grau decisivo do poder político. O Estado, segundo a interpretação de Miliband, se reduz a um instrumento político da burguesia.

Para além da apresentação e discussão teórica dos conceitos, é importante contrapô-los à sociedade empírica a fim de testar o seu alcance analítico e interpretativo. Munidos desse propósito, quando observamos rapidamente a constituição dos Estados das modernas sociedades ocidentais, percebemos que as teorias *marxiana* e marxista[3] nos ajudam a compreender parcela da realidade que nos rodeia: dificilmente os governos deixam de contemplar os interesses dos empresariados nacionais; as elites econômicas e políticas são portadoras de privilégios que ofendem e desrespeitam a própria Constituição, deixando dúvidas sobre a saúde democrática dessas sociedades; as burocracias estatais e as administrações públicas dificilmente deixam de contar com a participação dos agentes oriundos dos extratos socioeconômicos mais elevados; as classes bem posicionadas economicamente geralmente têm acesso a bens culturais (educação, informação e lazer, entre outros) e estilos de vida negados àqueles que ocupam as posições mais rebaixadas na estrutura da sociedade, propiciando oportunidades desiguais aos diferentes agentes e coletividades. Entretanto, as perspectivas teóricas de Marx e dos marxistas em geral são o suficiente para se abordar toda a complexidade do real? É certo que não.

Marx e os marxistas em geral, com algumas poucas e raras exceções, acabam reduzindo a política à economia, subtraindo completamente a autonomia da primeira esfera, uma vez que as relações de dominação instituídas na infraestrutura econômica da sociedade capitalista acabam determinando os conflitos e lutas políticos, a organização do Estado, o uso do poder e esquecendo que existem outras formas de dominação e lutas além das econômicas que perpassam todo o tecido social. Por conseguinte, as elites econômicas assumem o

papel de protagonistas das sociedades capitalistas, esvaziando, com isso, a importância das demais elites (política, militar e cultural), como vimos em Mills, bem como dos grupos subalternos, reduzidos à condição de coadjuvantes sociais.

Para tentar abordar essa questão de modo mais cuidadoso, devemos, mais uma vez, voltar a Weber. Uma de suas preocupações centrais era elaborar uma explicação sociológica das diferenças sociais, particularmente aquelas geradas pelo capitalismo moderno. Weber reconhece que nas sociedades capitalistas modernas a propriedade de certos bens e a possibilidade de usá-los no mercado constituem um dos determinantes fundamentais das posições sociais das pessoas. Destarte, nas sociedades capitalistas, o predomínio do campo econômico tornou a riqueza e as propriedades os principais fundamentos da posição social. Noutros termos, Weber admite que é comum utilizar os meios econômicos a fim de conservar a dominação. Todavia, embora o poder e a dominação possam ser exercidos por meios econômicos, nem sempre é o caso, mesmo se tratando da dominação de classe.

No início do século passado, Max Weber inaugurou uma segunda tradição no campo das ciências sociais acerca dos estudos sobre a estrutura de classes. Baseado na sua tese sobre a separação das esferas da vida na sociedade moderna, Weber, ao contrário de Marx, procura distinguir o poder condicionado economicamente do poder determinado por fatores não econômicos. Weber opera uma separação entre a ordem econômica, a legal e a social, que, embora distintas, influenciam-se mutuamente. Weber reconhece que a distribuição do poder é desigual na sociedade, gerando diferenças econômicas que definem as classes; diferenças de poder político, que geram os partidos; e as diferenças de prestígio, que definem o *status* (ou simplesmente estilos de vida). A estratificação econômica e a estratificação por *status* resultam em interesses de classe e de grupo distintos, que podem ser representados pelos partidos políticos. Weber, pois, reconhece não somente os conflitos de classe na sociedade moderna industrial, como também os conflitos entre os grupos de *status* e entre as associações políticas (os partidos e até mesmo os Estados-nação), que podem estar relacionados (e provavelmente estarão), mas guardam certa autonomia entre si. De todo modo, o que se percebe no enquadramento *weberiano* é que as classes sociais, os partidos políticos e os grupos de *status* são fenômenos da distribuição (desigual) de poder que se manifestam na luta cotidiana. E a possibilidade de dominar, para Weber, está vinculada à capacidade de dar aos valores, ao conteúdo das relações sociais, o sentido que interessa ao agente ou aos agentes em luta. É a coação por meio da violência simbólica, ou simplesmente a já mencionada *imposição da vontade*.

Tanto em Marx quanto em Weber notamos que a dominação baseia-se num sistema de diferenciações que molda a realidade social como uma complexa rede de estruturas de dominação, que jamais pode ser exercida sem a sua devida

legitimação legal-racional. Ambas as perspectivas nos motivam também a duvidar dos consensos, já que eles já podem ser o resultado das relações de poder, de interações que levam os dominados a desejar coisas que de outro modo não desejariam. O consenso legitima a dominação ao produzir uma adesão dos dominados aos valores dominantes, de modo que a relação de dominação não fosse percebida como tal, mas como um acordo (tácito) em torno dos valores considerados verdadeiros por todos.

São outros dois teóricos da sociedade, ambos franceses, Michel Foucault (1926-1984) e Pierre Bourdieu (1930-2002), quem talvez melhor teorizaram a respeito da produção dos consensos que garantem a coesão social e mesmo a dominação. Bourdieu e Foucault preocuparam-se em estabelecer, cada um a seu modo, as relações entre o poder, a dominação e a produção dos consensos, ou, noutros termos, o exercício de um poder simbólico que permite a dominação (prática e simbolicamente). Em suas respectivas teorias, os autores também desconfiam dos consensos que caracterizam as relações sociais nas modernas sociedades capitalistas devido às desigualdades que se encontram na base da distribuição dos recursos sociais. Bourdieu e Foucault, ao partilharem a percepção de que a sociedade está estruturada a partir da distribuição desigual de recursos, dividem também a suposição de que a continuidade de uma situação assim se deve a mecanismos de poder que *convencem* os dominados a aceitarem a sua posição inferior no *sistema de diferenciações*. Noutros termos, trata-se de um poder que não produz ameaças, mas o convencimento e a submissão simbólica ao estado das coisas. Ambos, então, tratam de uma *invisibilidade do poder* que age de maneira sutil e cotidiana. Daí a importância, para os dois autores, de investigar os mecanismos sociais que produzem uma espécie de adesão sincera de todos os agentes às regras do jogo. Poder que, de acordo com essa perspectiva, reside, sobretudo, na aceitação, por parte de todos os agentes, da distinção entre o pensável e o impensável, entre o dizível e o indizível, distinções que acabam legitimando a estrutura de relações de força vigente. E se há uma estrutura de poder, significa afirmar que as relações transitórias de poder podem dar origem a relações mais estáveis de dominação.

De fato, é possível aproximar Bourdieu e Foucault quanto às suas análises sobre o poder. Primeiro, para ambos, o poder não é posse, mas um exercício constante, que se realiza de várias maneiras e em lugares distintos, não podendo, assim, ser um atributo exclusivo do Estado. O poder se manifesta cotidianamente nas relações sociais que se constroem no interior da família, na escola, no fazer científico etc. Diferentemente de Marx e dos marxistas, mas, em certo grau retomando e aprofundando Weber, a dominação, mesmo a de classe, não acontece apenas nas regiões macrossociológicas da sociedade, como o Estado e as classes sociais, mas ocorre e é reproduzida nos microcosmos sociais, nos pequenos espaços sociais imperceptíveis que podem estar ligados às formas de

dominação e aos conflitos mais estruturais de uma organização societária.

As instituições sociais, nas óticas de Bourdieu e Foucault, estabelecem regimes de verdade a partir de discursos reconhecidos como legítimos, como o artístico, o escolar, o científico etc., uma vez que tais discursos gozam de autoridade para construir todo um sistema de classificações. Mas, que fique claro, os discursos e seus efeitos não estão soltos no ar, mas inscritos histórica e socialmente. Ocorre, portanto, uma luta entre agentes e agências sociais para o estabelecimento dessas verdades. Luta desigual, posto que há uma distribuição desigual entre os recursos econômicos, políticos e culturais, que permitem a produção, a distribuição e a cristalização dos regimes de verdade.

Se, por um lado, Bourdieu e Foucault concordam quanto ao fato de que o poder está disseminado pela sociedade, sem um foco original a partir do qual ele se dissipa, por outro, é em relação à mesma ideia que encontramos o ponto de discordância entre eles, pois, se para um, Foucault, não existe um sujeito que pratica o poder, para outro, Bourdieu, é possível reconhecer a autoria social dos discursos do poder.

Em *Vigiar e punir*, por exemplo, Foucault (1987) aborda os discursos sem jamais precisar quem os enuncia, já que atravessam todos os corpos e instituições. Foucault preocupa-se com as "formas mais regionais e concretas do poder" (FOUCAULT, 1987) que se manifestam nas instituições e ganham materialidade em certas técnicas de dominação que afetam a realidade mais imediata e palpável dos indivíduos, o seu próprio corpo; o poder penetra na vida cotidiana e assume a forma de um micropoder, isto é, poderes periféricos e moleculares que não foram confiscados e absorvidos pelo Estado. Com isso, Foucault não desconsidera a importância do Estado no exercício do poder e da dominação, mas chama a atenção para o fato de que o Estado não é o órgão único e central do poder. Se o poder não se encontra em nenhum ponto específico da estrutura social, então ele atua como uma rede de dispositivos e mecanismos que a todos atinge. Essa rede não possui uma fronteira definida, mas atua minuciosamente sobre todos os corpos, sobre seus hábitos, gestos, posturas etc., de forma a discipliná-los. A positividade do poder é perversa, nos diz Foucault, pois, se não pretende expulsar os homens da vida social ou impedir o exercício de suas atividades, pretende, sim, aumentar ao máximo sua eficiência e utilidade econômicas, procurando intensificar sua capacidade de trabalho a partir do gerenciamento da vida dos homens – ou, como afirma o sociólogo português Boaventura de Souza Santos, a partir da administração das subjetividades –, neutralizando, consequentemente, os efeitos de contrapoder. O poder possui, nos termos propostos por Foucault, uma força disciplinadora que age sobre os corpos, moldando-os e produzindo-os. Há a dominação política do corpo, cujo objetivo é tornar o homem útil (em termos econômicos) e dócil (politicamente). Porém, o poder não constitui apenas uma força repressora, mas

possui também uma face criativa, uma vez que produz saberes, práticas, significados e até mesmo a individualidade dos homens.

Já para Bourdieu, é preciso mostrar onde e quem exerce o poder (simbólico), tornando visível o que é invisível, especificando quem o exerce e, logo, quem enuncia os discursos. No caso de Bourdieu, importa reconstituir o "campo" dos agentes emissores dos discursos e a posição que cada um deles ocupa no espaço social em que se inscrevem. Os "campos" correspondem a espaços sociais de lutas e disputas entre agentes e agências sociais específicos a cada campo, o científico, o artístico, o literário, o religioso, o econômico, o político etc. Cada campo possui, assim, uma autonomia relativa diante dos demais ou de qualquer tipo de influência e pressão que lhe são externas, uma vez que as regras que o constituem e organizam são elaboradas pelos agentes e instituições que o compõem, atribuindo a cada um deles uma lógica social diferenciada. O campo, segundo formulação do próprio autor, é um campo de forças que atrai e repudia esses agentes e agências sociais, formando, com isso, alianças e adversários, todos eles disputando a prerrogativa de fazer as regras que gerenciam o campo, bem como os regimes de verdade (política, estética, científica etc.) que os caracterizam. Conquistar a legitimidade do discurso, seu estatuto de verdade que, inclusive, rompe os limites de cada campo e alcança o todo social, depende do monopólio dos bens típicos de cada campo em particular. No caso do campo da produção simbólica (que reúne subcampos, como o literário, o artístico, o acadêmico, o científico, o filosófico), os bens correspondentes são os bens simbólicos, o prestígio, a autoridade, o respeito, o reconhecimento, e sua posse concede ao seu possuidor o privilégio de elaborar e difundir verdadeiros sistemas de classificação: qual a melhor obra e o melhor escritor, qual a teoria científica mais apropriada, inclusive a prerrogativa de definir o que é e o que não é literatura, ciência, e até o que é a verdade; em suma, o poder de definir os cânones de cada campo. O interesse de Bourdieu é descrever e interpretar as condições sociais de produção e recepção das obras, o que exige, por sua vez, revelar o contexto social dentro do qual os enunciados (os regimes de verdade) são produzidos e reproduzidos. Para Bourdieu, pois, só é possível compreender as diferentes visões de mundo, representações e discursos quando se torna possível circunscrever quem os está pronunciando, de onde o está fazendo e qual seu interesse ao fazê-lo.

As disputas no interior dos campos nos mostram que se há vencedores e perdedores e, mais, se a participação em determinados campos é permitida para alguns e não para outros, é porque existe uma distribuição desigual de capital entre os agentes, o que implica, logicamente, posições distintas: dominantes e dominados. Os campos, portanto, são espaços sociais objetivamente definidos pelas posições dos agentes, determinadas pelas posses desiguais de capital (econômico, simbólico ou político). Torna-se necessário, então, especificar quem

são os agentes, quais suas trajetórias, que tipo de capital acumularam durante suas carreiras, ou seja, reconstruir suas biografias sociais para que se esclareça a gênese de suas posições e o significado de suas tomadas de posição.

Ao reconstruir as biografias e trajetórias dos agentes que participam dos campos e das instituições que os compõem, Bourdieu recoloca em pauta a discussão sobre a estratificação das sociedades modernas capitalistas em classes sociais, problema que passa ao largo das preocupações e análises *foucaultianas*. Vê-se que a identificação da autoria dos discursos sociais não repousa apenas nos campos, mas nas próprias classes sociais.

Quanto à distribuição do capital cultural, condição indispensável para a participação dos agentes nos campos da produção simbólica, ela está, provavelmente, afirma Bourdieu, vinculada à distribuição desigual de capital econômico. A incorporação do capital cultural depende, primeiro, de uma lógica de transmissão por parte da família que o acumulou e o deixou como herança para as gerações mais jovens, e, segundo, do tempo livre dedicado à acumulação e interiorização de tal capital, que se dará nas experiências extraescolares a partir de práticas culturais que configuram o que Bourdieu chama de "cultura livre": a frequência aos museus, teatros, viajar, a prática da leitura, o hábito de ouvir música clássica etc. A transmissão ocorre de modo inconsciente, sem nenhum esforço metódico ou ação manifesta, o que reforça certa ideologia do dom que naturaliza e disfarça desigualdades que são sociais e historicamente constituídas.

Em *A distinção*, Bourdieu (2007) procura mostrar que a socialização em tais condições permite a formação e a internalização de um *habitus*, sistema de disposições duráveis, transmissíveis e não imutáveis, muito favorável àquele gosto estético considerado legítimo. O *habitus* é, nesse sentido, um esquema de percepção e apreciação (inclusive estéticas) do mundo social. O gosto estético é encarado por Bourdieu como a expressão de um estilo de vida associado ao espaço das posições sociais, ou seja, o gosto estético forma-se a partir de uma disposição estética que, por sua vez, exige uma "competência específica", cuja aquisição e desenvolvimento, em grande medida, dependem da posição social que o indivíduo ocupa na estrutura de classes. A competência adquirida por intermédio de uma socialização específica enseja uma capacidade de julgamento ou apreciação estética que reforça o que Bourdieu chama de "cultura legítima", isto é, aquela formulada nos campos da produção simbólica. Vemos, portanto, que a cultura e o gosto estético nas formações capitalistas modernas tornam-se elementos de distinção social e instrumentos de dominação simbólica das classes e frações de classe.

A despeito da dominação e do poder simbólicos exercidos por grupos sociais específicos, Bourdieu não acredita que os discursos produzidos nos campos equivalem a uma espécie de falsa realidade ou uma realidade invertida, dado que as ideias produzidas corresponderiam a falsas ideias acerca do mundo social.

Ao contrário, Foucault e Bourdieu compartilham a perspectiva de que os discursos do poder apresentam uma positividade, ou seja, não são meros epifenômenos das estruturas sociais ou reflexo de uma suposta luta de classes que se dá na infraestrutura econômica da sociedade capitalista, mas são autênticos produtores da realidade social, pois lhe atribuem algum sentido. É possível perceber em Foucault, pensamos, certa ressonância dos conceitos de poder e dominação de Max Weber, ao passo que em Bourdieu observamos o esforço de combinar Weber e Marx, na medida em que Bourdieu tenta traçar os nexos entre gosto estético, estilos de vida – elementos que se referem ao *status* – e a dominação de classe que ocorre a partir do acúmulo de capital econômico que permite, provavelmente, a acumulação do capital cultural. A dominação de classe, na proposição de Bourdieu, ocorre cotidianamente, pois molda as formas de agir dos agentes; e a luta de classes não se encontra apenas na esfera econômica, mas se expande até a dimensão cultural.

Embora diversos em suas abordagens teóricas e nos métodos de pesquisa utilizados, é possível aglutinar Marx e Engels e toda tradição marxista, Mills, Mosca, Pareto, Michels e mesmo Bourdieu numa vertente conhecida e consagrada como crítica elitista, pois todos esses autores atribuem às elites a função dominante, pois possuem um leque sortido de recursos que lhes garantem o exercício do poder e a submissão dos demais grupos sociais dominados. Nesse sentido, e nem poderia ser diferente, tais autores vislumbram a democracia como ilusão ou farsa, dedicando toda a sua obra e esforço intelectuais a fim de desmascarar os mecanismos de dominação constituídos nas modernas sociedades capitalistas. Deve-se reconhecer que em relação a tal proposta todos eles não deixaram de alcançar sucesso. O sucesso não foi pleno porque, apesar de poderosas, rigorosas e profundas, suas críticas não deram conta de todos os problemas que envolvem a formação e o funcionamento dos Estados, governos, partidos políticos e da sociedade civil.

Como já afirmamos, essas perspectivas não deixam de ser tentadoras. E são porque justamente ajudam a enxergar o mundo social de modo mais nítido, tornam mais claras as engrenagens do poder e da dominação que fazem a sociedade em que vivemos girar. Contudo, por outro lado, escondem outros aspectos que também devem ser considerados. Se suas perspectivas lançam, com razão, dúvidas sobre o alcance da democracia, será então que a conclusão óbvia é que não há democracia nenhuma? Não haveria defesa possível dos cidadãos contra o poder quase oligárquico dos governantes?

O sociólogo inglês Walter Garrison Runciman (1934-), em defesa dos sistemas políticos democráticos e da democracia representativa, afirma, lembrando Weber e Parsons, que as elites, de uma maneira ou de outra, têm que representar os cidadãos e estes devem, obrigatoriamente, reconhecer se estão sendo representados ou não. Se não, têm como dever cívico não reeleger

determinados partidos e governantes. O sistema democrático, portanto, permite uma rotatividade das elites de acordo com os interesses dos cidadãos. Ademais, as questões e os problemas políticos, para sua condução e solução, requerem aproximações, alianças, coalizões, conforme a conjuntura, entre as várias elites, entre estas e certos setores da sociedade civil originalmente adversários. O jogo democrático é tão dinâmico que obriga os diversos agentes sociais e políticos à negociação e ao acordo, diluindo, por conseguinte, os efeitos da dominação vertical e horizontalizando o exercício do poder ao colocar em contato, pelo menos circunstancialmente, membros do governo e da sociedade civil.

Na ótica de Runciman e do sociólogo alemão Ralf Dahrendorf (1929-2009), a dominação não se faz ao bel prazer das elites, mas conta com o aval e a legitimação da sociedade civil, portadora de poder suficiente para empreender a mudanças das elites no poder. Além disso, ambos os autores concordam que a composição plural dos Parlamentos, a heterogeneidade das elites estatais e a própria burocracia estatal servem como freios para o abuso do poder. À medida que as várias áreas do poder governamental se dividem entre diversas pessoas diferentes, pertencentes a partidos políticos diferentes ou às vezes a partido nenhum, oriundos de setores diversos da sociedade, maior a probabilidade de que esse governo atue em prol do interesse comum. Nada ingênuos, reconhecem que aumentar a probabilidade não significa construir uma certeza, mas afirmam que apenas os regimes democráticos apresentam tantos meios para disciplinar a atuação das elites governantes. Por isso, Dahrendorf escreve que as próprias regras do jogo democrático servem para inibir e mesmo coibir o uso abusivo do poder. Em suma, nos regimes democráticos o exercício do poder não se dá de maneira absolutamente descontrolada, mas há, a fim de evitar a ruptura dos sistemas político e social, resistências que se manifestam de modos diversos – como veremos logo adiante.

Outra crítica endereçada ao modelo elitista é a de que existem pressões e demandas originadas fora do sistema político e que exercem sobre ele profunda influência (DAHL, 1970). Os grupos de pressão podem ser já institucionalizados e agir no interior do Estado ou podem se formar na sociedade civil, pressionando o governo a partir de fora com suas reivindicações. A participação política é mais um indicador importante da robustez democrática de uma sociedade. E quando se discute a participação política, alerta o filósofo social alemão Jürgen Habermas (1929-), há que se prestar atenção não na quantidade dessa participação (quantas pessoas, quantos grupos sociais, quantas ONGs), mas, principalmente, na sua qualidade. É a participação política, nos diz Habermas, que pode alçar o jogo democrático para além de suas regras instituídas, para além de seu marco institucional. Quer dizer, a democracia não deve jamais ficar limitada ao jogo institucional, que determina, de um lado, governantes e, de outro, eleitores, que reduz a participação ao voto e encerra as decisões

importantes dentro dos limites do Parlamento. Se isso acontecer, teme Habermas, a democracia enfrentará, no futuro, sérios riscos.

Na realidade, já os enfrenta. As democracias ao longo do século XX e neste início do XXI sofreram algum enfraquecimento devido ao afastamento dos partidos políticos de seus eleitores e à sua transformação em instrumentos para formar, artificialmente, a vontade do *povo*, deixando de atuar como porta-vozes de suas vontades. Os partidos, em geral, só se interessam pelos cidadãos no momento da eleição: "Os partidos são instrumentos de formação da vontade política, porém não em mãos do povo, senão daqueles que dominam o aparelho do partido" (HABERMAS, 1984, p. 384). Os marcos institucionais da democracia opõem a garantia jurídica de igualdade política presente em qualquer constituição moderna e a desigualdade efetiva na distribuição de oportunidades de participação política ativa, provocando um descompasso entre a crença na liberdade política e a eficácia da intervenção do cidadão.

A sociedade civil resistindo às formas de dominação engendradas e empregadas pelo Estado e pelas elites dirigentes. Revolução de Maio de 1968: estudantes constroem barricadas próximas à Place de la Bastille, em Paris, como sinal de protesto. 24-5-1968.

No entanto, a própria democracia cria os anticorpos contra os males que a assolam ao possibilitar o alargamento da participação política por meio de outros canais, além dos partidos políticos, objetos da desconfiança de Habermas e do sociólogo francês Alain Touraine (1925-). Após a década de 1960, Touraine retoma o conceito de "sociedade civil" e mostra como é pertinente tratá-lo de forma independente em relação ao Estado e ao mercado econômico, demonstrando a capacidade que essa sociedade civil tem de resistir às formas de dominação engendradas e empregadas pelo Estado e pelas elites dirigentes. Do seio da sociedade civil brotam movimentos sociais capazes de organizar os grupos historicamente marginalizados – como os jovens, as mulheres, os negros, os homossexuais, os favelados etc. – em relação aos padrões de normalidade instituídos socialmente com o intuito de persuadir o conjunto da sociedade a propósito da justiça de suas reivindicações e direcioná-las ao Estado. Por mobilizarem princípios éticos e morais, sentimentos e novas posturas políticas e ideológicas, os movimentos sociais se tornam, afirma Touraine, porta-vozes mais

legítimos das demandas, necessidades e conflitos sociais que qualquer partido, sindicato ou classe social. Os movimentos sociais, nesse sentido, são produto e produtores da democracia, que é, antes de tudo, nos termos de Touraine, "o regime político que permite aos atores sociais formar-se e agir livremente" (TOURAINE, 1994, p. 345). A vinculação entre autogestão e democracia, termos que se alimentam mutuamente, está implícita em seu pensamento.

A autogestão da sociedade pode elevar os indivíduos acima de seus interesses e necessidades egoístas, estimulando os vários grupos ao respeito mútuo e conduzindo-os ao bem coletivo, e, justamente por tal razão, limitando o uso institucional do poder. É fácil reparar que Touraine não enxerga uma contradição entre a organização e a ação dos movimentos sociais e a democracia representativa, porque é esse arranjo político e institucional que permite aos atores sociais canalizar suas reivindicações aos partidos políticos e ao Estado e, ao mesmo tempo, vigiá-los, aprimorando tal arranjo. Somente por meio dos movimentos sociais é que as pessoas destituídas de poder poderiam confrontar, em algum pé de igualdade, e lançar desafios àquelas que se consideram e se comportam como as "donas do poder". Bem se vê que Touraine apresenta uma noção de democracia que vai além de seus aspectos formais e jurídicos, encarando-a e definindo-a como uma luta contra o poder e a ordem estabelecidos, criando as condições para o nascimento e o desenvolvimento do ator social como Sujeito de sua história. E ao constituir os homens como Sujeitos, transforma-os em criadores de si mesmos. O fortalecimento dos movimentos sociais – logo, da democracia – resulta importante porque implica a limitação do poder praticado pelo Estado, sem, necessariamente, colocar a sua existência em risco.

As teorias sobre os movimentos sociais enxergam a sociedade civil como capaz de se organizar e resistir aos usos e abusos do poder por parte do Estado e/ou qualquer outra instituição política formal, atribuindo-lhe um papel ativo nos confrontos políticos, e não apenas passivo; e percebem na sociedade civil uma multiplicidade de conflitos políticos para além das lutas de classe, como os raciais, os religiosos, as disputas entre os gêneros que colocam sob suspeita a dominação masculina etc. O respaldo histórico desse tipo de abordagem sociológica mostra que não se trata de simples esperança utópica.

Martin Luther King, líder de direitos civis, acena para simpatizantes em 28-8-1963, durante a “Marcha em Washington”, considerada uma das maiores demonstrações de liberdade na história dos Estados Unidos. King foi assassinado em 4-4-1968.

Ao longo do século XX, principalmente no pós-Segunda Guerra, o desenvolvimento econômico norte-americano e o bom desempenho das sociais-democracias europeias resolveram vários problemas de ordem material, melhorando, de modo geral, as condições de vida dos trabalhadores e ampliando sua participação política; garantiram a expansão do sistema escolar; e a estabilidade política e econômica possibilitou o crescimento das *novas classes médias* e uma mobilidade social ascendente. Tais mudanças provocaram certo nivelamento social, e a alternativa revolucionária como solução para os conflitos de classe, como imaginou Marx e parcela da tradição marxista, foi se tornando bastante remota. Os conflitos ainda existiam (e existem), mas eles foram se institucionalizando cada vez mais, e os partidos trabalhistas (de centro-esquerda) e os sindicatos acabaram abrindo mão da luta revolucionária e optaram pelas barganhas coletivas (GIDDENS, 1975; DAHRENDORF, 1982). Se, no século XIX, o antagonismo entre capital e trabalho era evidente – o que tornava o conflito entre as classes algo palpável –, no XX, o deslocamento das classes sociais do epicentro das lutas políticas permitiu, inclusive, perceber a pluralidade dos conflitos para além das classes sociais e perceber outras tantas possibilidades de organização da sociedade civil e reivindicação, como, por exemplo, os

movimentos feministas na Europa, América do Norte e do Sul; a mobilização para ampliação dos direitos civis iniciada pelos negros norte-americanos em meados dos anos 1950 e continuada na década seguinte; a organização estudantil no final da década de 1960 na Europa e nos Estados Unidos; as lutas pela descolonização, com profundo teor étnico e religioso, levadas adiante pelas ex-colônias europeias na África desde os anos 1950; os movimentos ambientais que começam a tomar um corpo mais robusto a partir dos anos 1970 e atingem, no atual contexto, a sua maturidade política; os movimentos populares de base surgidos no Brasil a partir de 1978, cuja participação no processo de abertura política não pode ser completamente desconsiderada; a ampla mobilização, que chegou ao confronto violento, no início de 2011, das sociedades da Tunísia e do Egito contra as ditaduras que comandavam esses países há décadas;[4] e muitos outros podem ser citados. Deve ficar claro que, embora as classes sociais ainda sobrevivam, que os interesses entre elas (as dominantes, representadas pelas elites, e as dominadas) persistam e sejam divergentes, o que conduz, inevitavelmente, a uma espécie de conflito, outras reivindicações, outros confrontos e formas de mobilização e ação coletiva que ultrapassam os limites das classes sociais e dos sistemas político e governamental mais formais também existem e ajudam a estruturar as modernas sociedades capitalistas, contribuindo, em algum grau, para a redefinição dos regimes democráticos e suas formas de representação. A explosão dos movimentos sociais ao redor do mundo durante o século XX, com toda a mobilização de recursos materiais e humanos que empreendem, com toda a sua heterogeneidade, com a força de pressão política que foi adquirindo – a ponto de conseguir colocar boa parte de sua pauta de reivindicações nas agendas públicas e políticas –, mostra que a sociedade civil pode, sim, resistir à ação estatal e das elites e, ainda, criar novos mecanismos de mobilização e luta.

Os movimentos sociais reais, historicamente concretos, são a prova de que as teorias que surgem para compreendê-los não são ingênuas fantasias intelectuais. E justamente porque uma das funções do conhecimento é descobrir os nossos olhos dos véus daquela ingenuidade que provoca a ignorância, é que *não* podemos achar que, se as teorias da dominação são incompletas, então as da resistência explicam tudo. Se, por um lado, teses acerca das elites dirigentes não conseguem enxergar os caminhos que a própria democracia fornece para a sua autocrítica e recriação, chegando a acusá-la de farsa, por outro, a vertente conhecida como pluralista, preocupada em refletir sobre os mecanismos de exercício do poder – inclusive sobre essa capacidade que o sistema social tem de reagir e dialogar com o sistema político –, se esquece de indagar sobre as fontes do poder (econômico, político, militar e mesmo cultural) e a desigualdade de sua distribuição, que, por conseguinte, resulta na desigualdade quanto às formas de participação.

Mecanismo de mobilização e luta social: passeata da campanha “Diretas Já”. 1984. Viaduto do Chá, São Paulo.

Melhor compreender a sociedade, para até preparar-se para melhor nela intervir, depende, pois, da articulação adequada das muitas perspectivas teóricas, atualizando os conceitos, adaptando-os a contextos sociais diferentes, promovendo sua própria crítica, assim melhorando-as; sua devida combinação só refina o olhar e melhora nossa capacidade de ler o mundo e interpretá-lo, nos desviando dos dogmas e ideologias que embaçam a visão, alimentam as várias manifestações da intolerância, pervertem as explicações e naturalizam os problemas de um mundo que não é natural, mas historicamente constituído.

Bibliografia

BOURDIEU, P. *A distinção*. São Paulo/Porto Alegre: Edusp/Zouk, 2007.

DAHL, R. Uma crítica do modelo de elite dirigente. In: AMORIM, M. S. (Org.). *Sociologia política*. Rio de Janeiro: Zahar, 1970. v. 2.

DAHRENDORF, R. *As classes e seus conflitos na sociedade industrial*. Brasília: Ed. UnB, 1982.

FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes, 1987.

GIDDENS, A. *A estrutura de classes das sociedades avançadas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

HABERMAS, J. Participação política. In: CARDOSO, F. H.; MARTINS, C. E. (Org.). *Política e sociedade*. São Paulo: Nacional, 1983.

LEBRUN, G. *O que é poder?* São Paulo: Brasiliense, 1984.

LIPSET, S. M. *O homem político*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

MARX, K. *O capital*. São Paulo: Abril, 1985. v. 1.

MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.

MILLS, C. W. *A elite do poder*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

PARSONS, T. Conceito de poder político. In: CARDOSO, F. H.; MARTINS, C. E. (Org.). *Política e sociedade*. São Paulo: Nacional, 1983.

_______. Poder, partido e sistema. In: AMORIM, M. S. (Org.). *Sociologia política*. Rio de Janeiro: Zahar, 1970. v. 2.

PERISSINOTTO, R. M. Poder: imposição ou consenso ilusório? Por um retorno a Max Weber. In: NOBRE, R. F. (Org.). *O poder no pensamento social*. Dissonâncias. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2008.

RUNCIMAN, W. G. *Ciência social e teoria política*. Rio de Janeiro: Zahar, 1966.

TOURAINE, A. *Crítica da modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1994.

WEBER, M. Os três tipos puros de dominação legítima. In: COHN, G. (Org.). *Weber*. São Paulo: Ática, 1989. (Grandes Cientistas Sociais.)

_______. A dominação. In: CARDOSO, F. H.; MARTINS, C. E. (Org.). *Política e sociedade*. São Paulo: Nacional, 1983.

Créditos das imagens

– Hulton Archive/Getty Images
– Granger Collection/Getty Images
– AFP/Getty Images
– Juca Martins/Olhar Imagem

1. Nos termos até agora propostos, podemos pensar o exercício do poder e a dominação tanto num nível que podemos chamar de macrossociológico, como, por exemplo, aquele poder e dominação exercidos de um Estado sobre outro ou de uma classe social sobre outra; mas também num patamar microssociológico, isto é, o poder e a dominação exercidos do marido sobre a mulher, dos pais sobre os filhos, dos professores sobre os alunos etc. Dessa forma, a própria ideia de política deve ser (re)pensada nos dois níveis sociais, o macro e o micro.

2. Quanto à estruturação do sistema político, é útil esclarecermos a distinção entre Estado e Governo: em linhas gerais, o primeiro possui uma estrutura mais ou menos fixa, com seus ministérios, secretarias, sistema de cobranças de

impostos e monopólio do uso da violência física (por meio das forças armadas), que permite minimamente o funcionamento do Governo, cujas principais diretrizes e metas variam conforme o setor da classe política que o compõe; por exemplo, se o Governo for exercido por um partido ou aliança de partidos com um perfil ideológico de centro-esquerda, espera-se maior cuidado com as políticas sociais; por outro lado, se o Governo é exercido por partido ou partidos liberais ou neoliberais, é possível prever, entre outras coisas, uma política de privatizações de algumas empresas públicas. Evidentemente, tratamos aqui de tipos ideais de governos de centro-direita e centro-esquerda, o que não impede, na prática, que haja uma inversão de comportamentos políticos ou mesmo sua combinação.

3. *Marxiana* diz respeito à teoria elaborada pelo próprio Marx, e marxista faz menção a uma tradição de pensamento que se seguiu a Marx e o tomou como principal referência.

4. O caso das sociedades muçulmanas citadas é mais complexo, pois, se houve, de fato, uma profunda organização dos vários setores civis contra os regimes ditatoriais ali instalados, mesmo assim, pelo menos até o momento em que estas linhas são escritas e, provavelmente, ainda por algum tempo depois, não se pode afirmar que tais mobilizações produzirão sua irrevogável e inquestionável democratização, uma vez que suas particularidades históricas deixam dúvidas sobre a atuação e a força política que as organizações muçulmanas mais ortodoxas, e que contam com representatividade política, ainda possuem e qual o grau de participação e influência que terão na configuração estatal e governamental futura. Dependendo do que suceda, o cenário poderá não ser tão otimista, criando um clima de maior intolerância religiosa e mais beligerante.

A Soberania Revisitada

Carl Schmitt, Foucault e a questão do poder

Bruno Costa Simões

Introdução

As duas partes deste capítulo estão voltadas para a noção de soberania segundo as leituras de Carl Schmitt e Michel Foucault. Trata-se de formulações políticas não muito convencionais, quando comparadas com marcos teóricos do

passado filosófico-político, a exemplo da conhecida trindade contratualista delineada por Hobbes, Locke e Rousseau. A bem dizer, Schmitt e Foucault mais reavaliam criticamente o legado do pensamento político moderno do que erigem um novo sistema político. Isso não inviabiliza, todavia, certo paralelo teórico que ambos acabam traçando. Pelo contrário, a interpretação de cada um deles sobre a condição atual da soberania se revela radical.

Em tempos atuais, em que a autoridade política de Estados independentes (membros da comunidade internacional) é posta em xeque, seja por pressões econômicas, disputas territoriais ou violações dos direitos humanos, torna-se bastante pertinente ingressar na crítica que lançam, cada qual a seu modo, contra um panorama de dominação cada vez mais abrangente, identificado em Schmitt na hegemonia política do liberalismo, e em Foucault nas estruturas de poder disseminadas na sociedade.

Da parte de Schmitt, entra em cena a retomada de diversos conceitos fundamentais da filosofia política moderna (progressivamente desvencilhados de sua raiz teológica devido ao amplo processo de *secularização*), almejando, a partir daí, um golpe teórico autoritário para reafirmar a necessidade do *político* e restabelecer a unidade soberana do Estado. Posto que o modo como os agrupamentos humanos se organizam se baseia fundamentalmente no conflito (e na manutenção da existência da unidade política), a resposta que o poder executivo estatal deve então lançar, em contraposição ao cenário liberal de *neutralizações* e *despolitizações* da vida política ocidental, é de forte apelo realista e, como veremos, contrário a qualquer tentativa de normatização das decisões políticas. Aos olhos de Schmitt, o que importa é o extraordinário (que escapa à regra) da vida em geral, não a normalidade estabelecida (que tende ao esmorecimento).

Já em Michel Foucault encontraremos uma abordagem bastante singular, o que não diminui a proximidade do objeto de estudo da soberania analisado anteriormente por Schmitt. Para Foucault, com a transferência do direito de proteção dos indivíduos para as mãos centralizadoras da instituição política do Estado, no período clássico que se inicia no século XVII, uma nova formulação jurídica consagra-se à autoridade soberana. É inaugurado, então, um processo de dominação de tamanho alcance, que, a despeito da minimização da instituição política central e, consequentemente, da abertura democrática para maior participação da sociedade civil nas diretrizes políticas, a base da estrutura controladora do poder político mostra-se disseminada nas mais diversas formas de organização da sociedade.

Em contraposição à autoridade central defendida por Schmitt (que, na visão deste último, estava gravemente ameaçada na primeira metade do século XX), vemos que o diagnóstico lançado por Foucault desmascara as estruturas sociais que permanecem absorvendo a condição jurídica elementar segundo a qual,

para que o indivíduo seja protegido e tenha confirmada a garantia legal dos seus interesses, é necessário obedecer às leis e segui-las. A obediência, porém, não está mais atrelada à ordem de um poder político absoluto. De maneira indireta, portanto, o poder dominador do Estado ramifica-se num inesgotável espectro controlador, assimilado pela própria organização social, em que o contrato original de proteção da vida do indivíduo torna-se precursor de uma diretriz calculista e imperiosa de planejamento e produção da vida.

Se as abordagens de Schmitt e Foucault mostram pouquíssima afinidade no modo como, por assim dizer, avaliam seu objeto de investigação, não deixa de ser relacionado, ou no mínimo coincidente, que suas preocupações acabem atestando a profunda modificação que o estatuto da soberania política veio sofrendo ao longo da modernidade. Não obstante a dominação geral, por meio do exercício (direto ou indireto) do poder político, ainda seja uma realidade inquestionável, a forma como a soberania passa a atuar sobre as diversas configurações sociais na contemporaneidade precisa ser revisitada.

9.1. Carl Schmitt[1]

A gama de leituras sobre o jurista alemão Carl Schmitt comporta os mais distintos matizes, seja para condená-lo por sua franca defesa da autoridade do Estado, seja para justificar sua teoria decisionista pensada à época como salvaguarda constitucional da República de Weimar, seja, ainda, para depreender, na sua interpretação da existência concreta do *político* e do *estado de exceção*, a profundidade da sua crítica ao liberalismo constitucional e ao normativismo jurídico. Contudo, quaisquer que sejam o tom e o propósito da abordagem, não se pode ignorar a passagem biográfica (indelével e conturbada) de Schmitt quando de sua adesão ao nazismo, de 1933 a 1936. Para um autor que tanto salientou o tema da autoridade e da questão do *quem decide* – situação radical e única sobre a qual nenhuma instância externa à autoridade exerce influência – não deixa de ser no mínimo irônica a irresponsabilidade oportunista de Schmitt nessa sua decisão política.

Nosso interesse, entretanto, não é depreciá-lo, justificá-lo ou exaltá-lo, mas minimamente compreendê-lo a partir de algumas de suas noções fundamentais.

9.1.1. O semblante e a deformação histórica do político

De início, destaca-se o caráter politicamente avesso e exaltado de Schmitt no diagnóstico que lança contra seu tempo. À diferença da institucionalização funcional do Estado liberal europeu (garantidor de direitos e meios para o indivíduo realizar livre e privadamente suas aspirações), Schmitt entende que o “Estado soberano” ainda preserva, quando ameaçado nas suas determinações

básicas, a autoridade para exigir do cidadão a "prontidão para a morte".

A feição do soberano reveste-se de traços *personalistas* com propósitos autoritários. Entra em cena um protagonista impregnado de caráter executor, pronto para agir de maneira imperiosa sobre a vida dos indivíduos, tendo em vista a preservação do Estado. Como participante do debate acalorado das décadas de 1920 e 1930 na Alemanha pós-Primeira Guerra Mundial, Schmitt propõe o questionamento sobre *quem*, afinal, pode determinar quando o Estado encontra-se ou não salvaguardado na sua unidade política, bem como sobre *quem* decide, dadas as conturbações do momento, se a ordem jurídica, então dissolvida, pode voltar a vigorar.

Nos seus subsídios históricos, tal personalismo é tributário de uma extensa linhagem da filosofia política, principalmente de filósofos políticos do início do período moderno (como Jean Bodin, Thomas Hobbes, Samuel Pufendorf), que empenharam esforços para determinar a unidade soberana do Estado. Mas já no começo do século XVII, com a diretriz política de unificação do Estado-nação, observa o olhar crítico de Schmitt, inicia-se também a afamada *secularização* dos conceitos teológicos da vida política. Em *Teologia política*, publicado originalmente em 1922, Schmitt (2006) lança uma de suas principais teses a respeito da evolução da política moderna: "todos os conceitos significativos da teoria moderna do Estado são conceitos teológicos secularizados" (SCHMITT, 1985, p. 36). Alguns anos depois, com a publicação de *O conceito do político*, em 1927, o diagnóstico de Schmitt (2008) se aprofunda; sua crítica à secularização revela que a finalidade do Estado tornou-se completamente subsidiária do seu funcionamento administrativo, voltado para o *consumo e produção*, isto é, para o *conforto* da sociedade – o que, do ponto de vista político, denuncia a total incapacidade de o Estado lutar pela sua existência.

Graças à diretriz de acordos internacionais, a exemplo do Tratado de Versalhes, e à consequente supressão da *arena de embates* (em que a causa pela qual se lutava no passado, como a *Guerra Santa*, foi sofrendo os efeitos apaziguadores da vigência do racionalismo clássico e dos avanços da técnica), a fé em Deus, outrora presente na justificativa da existência do *político*, mostra-se comprometida pela *fé na tecnologia*.

> "Dada a irresistível sugestão de sempre novas e surpreendentes invenções e realizações, surgiu então uma religião do progresso técnico que prometeu que todos os outros problemas seriam solucionados pelo progresso tecnológico. Essa crença era autoevidente para as grandes massas dos países industrializados. Passou-se por cima de todos os estágios intermediários típicos do pensamento das vanguardas intelectuais, transformando-se a crença nos milagres e no além – que é uma religião sem estágios intermediários – numa religião dos milagres técnicos, das realizações

humanas e da dominação da natureza. Uma religiosidade mágica transformou-se numa tecnicidade igualmente mágica" (SCHMITT, 2007c, p. 84-85).[2]

Desse modo, ao mesmo tempo que denuncia a desfiguração crescente da autoridade política, por força da qual o poder soberano foi diminuído, Schmitt retrocede na história moderna, comparando e reconstruindo a base teológica presente no Estado: a onipotência legislativa do autor das leis (o monarca) conferia peso decisivo à instituição política durante o século XVII e ainda em boa parte do XVIII; ao passo que, com a instauração da divisão de poderes no XIX, fica cada vez mais inviável o reconhecimento da presença teológica – *análogo* à exceção que Schmitt analisa no domínio da jurisprudência, o poder interventor de Deus (como o *milagre* que suspende as leis da natureza) foi desfalcado do mundo, e, no lugar da *essência* divina, estabeleceu-se o seu *conceito*, já então afastado da realidade política.

Questiona-se assim a *validade* das forças decisórias do legislador (outrora onipotente). Com as doutrinas contratualistas, que passam a proteger racional e legalmente a vida do cidadão, o esquema regulador da lei parece adquirir vida própria, tornando-se autônomo em relação ao poder executivo. O direito ganha a sua teoria moderna e, independentemente da realidade política vivida, passa a definir atributos e funções daquele que governa. Consolida-se, pois, o domínio jurídico da lei, que procura ser – se não superior – ao menos de mesma extensão que a pessoa soberana.

Sob pressão dos avanços da democracia liberal e da instituição de um parlamento firmado na Constituição, o chefe de Estado expõe-se a novas formas de controle. Ao fim do século XIX, o *Estado legislador* (ou *de direito*) representa para Schmitt o acabamento final da presença e dos efeitos da técnica sobre a lei; a razão jurídica é encarada pelos *representantes do povo* (o parlamento) à luz de exigências formais, que avaliam o procedimento a partir do qual ela deve ser elaborada. Por *representar o povo*, o parlamento é alçado à condição mais importante do Estado, trazendo para o debate político os interesses de distintos grupos sociais partidariamente organizados, que descentralizam a unidade soberana, levando à perda do "sentido do político". Ao contrário da antiga sujeição incondicional, que garantia a existência e manutenção do Estado, o comprometimento do povo encontra-se disperso nessa socialização do Estado, cujos representantes vêm a público para usufruir do político e, como num *jogo*, disputar interesses particulares.

Retrato de Carl Smith, 1932.

Num sentido elementar, a tendência política moderna segue o ideal liberal, limitando a ação do Estado, e ao mesmo tempo depende da *norma* (a Constituição) que confere validade aos procedimentos instituídos, isto é, legitima-os: a legalidade da lei, como procedimento formal e racional, é, *grosso modo*, o que a legitima. Em suma, a tendência liberal encontra na democracia a forma

legítima de vida política, que, pela Constituição, desautoriza a concentração excessiva de poder do soberano. Pouco a pouco a figura do chefe de Estado vai sendo questionada, reformulada e democratizada, cedendo espaço às reivindicações sociais, que, por sua vez, determinam um novo escopo de atuação do Estado.

9.1.2. Influências e reformulações

Além do diagnóstico da secularização da política moderna, é preciso destacar que Schmitt está embevecido com a doutrina da soberania de Hobbes (que aponta justamente para uma assombrosa, embora pouco considerada, fenda no sistema jurídico, por onde Schmitt depreenderá o "estado de exceção"), exacerbando, como nenhum outro pensamento político, a "forma pura" do poder soberano. " *Auctoritas non veritas facit legem*" (a autoridade, não a verdade, faz a lei), reza o conhecido adágio hobbesiano adotado por Schmitt. No *Leviatã*, de 1651, obra escrita no desenrolar da guerra civil inglesa, Hobbes quer instaurar a ordem em pleno terreno de conflitos de interesses políticos; para tanto, concentra e afirma a superioridade do poder soberano diante da lei instituída. Nesse sentido, é imprescindível considerar que o soberano hobbesiano tem poderes absolutos, situando-se acima da judicatura, por força da própria necessidade política de reformular a lei conforme as transformações conjunturais.

Todavia, mesmo admitindo a primazia da autoridade do soberano hobbesiano, podemos identificar um equilíbrio de forças na busca da paz almejada pelo Estado, em que o uso da violência se encontra politicamente *adormecido*. Em Hobbes, assim como a renúncia de cada um ao direito sobre todas as coisas (o *direito natural*) visa a eliminar, por meio do pacto, o risco permanente de morte e legitimar a ação protetora da autoridade Estatal, assim também o soberano intervém na medida em que a estrutura política está ameaçada pela guerra ou pela desobediência civil. No final das contas, a intervenção do soberano, tida pelo ideal liberal como um excesso de autoridade política, segue em Hobbes as diretrizes da proteção da vida, deparando-se com uma barreira incontornável no uso de seu poder – com a exigência de segurança, fica patente que a sociedade não está mais sujeita a toda e qualquer medida imposta pelo soberano.

Já na grande ordem estatal pensada por Schmitt, tanto as forças armadas quanto a burocracia institucional (bem como evidentemente a própria sociedade) devem posicionar-se a favor da autoridade política. Essa forte hierarquização subordinada ao Estado tem em vista não necessariamente a irresistível sujeição das associações à investidura da autoridade soberana, mas, num sentido mais urgente, a própria garantia de que elas se preservem como tais: a estabilidade social depende mais de seu alinhamento com a prerrogativa da existência do

Estado do que da ação direta do soberano sobre a sociedade, que é mera consequência do esfacelamento da ordem pública desgastada.

Nesse realismo schmittiano (como conflito e possibilidade de se declarar guerra em nome da preservação de um agrupamento humano), vigora, portanto, uma relação estreita entre proteção estatal e obediência civil. Não à toa, no *Conceito do político*, Schmitt reelabora outra tese hobbesiana, ao enunciar que a relação íntima do "*protego ergo obligo*", delimitada por Hobbes, é, cartesianamente falando, o "*cogito ergo sum do Estado*". Ou seja, a existência do Estado resulta dessa relação íntima, em que o poder de proteção depende do quanto se está disposto a obedecer à autoridade instituída. No *Conceito do político*, é observado que,

> "[...] [ao] Estado, como uma entidade essencialmente política, pertence o ***jus belli***, isto é, a possibilidade real de decidir, numa situação concreta, sobre [a questão do] inimigo, e a habilidade para enfrentá-lo em função do poder que emana da entidade. [...] O ***jus belli*** contém tal disposição [declarar guerra e dispor da vida dos homens]. Isso sugere uma dupla possibilidade: o direito de exigir de seus membros a prontidão para morrer e para matar sem hesitações seus inimigos" (SCHMITT, 2007c, p. 45).

Entretanto, somente no caso limite, extremo e sério – ou, tecnicamente falando, somente "em caso de emergência" (*Ernstfall* ou no *extremus necessitatis casus*) – o poder ilimitado do soberano se manifesta para aplacar aquilo que entende como a insídia pública. Mas se Schmitt legitima o poder absoluto do soberano por meio da própria força política, é preciso notar que a razão (ou o aparato do sistema jurídico regulador) pouco tem a ver com a legitimidade desse ato político que se impõe sob a forma pura da vontade do soberano. De fato, no campo hobbesiano, é sempre a paz que está em jogo quando se empreende a reunificação das tendências sociais dispersas. Schmitt, por sua vez, parece ir além de seu precursor: não há mais em Schmitt os *ditames* da razão (ou as "leis de natureza" enunciadas por Hobbes, que, como "teoremas", presidiriam as ações do soberano e da própria sociedade, no sentido da sua acomodação e superação do conflito).

Como veremos mais à frente, com a prescrição do estado de exceção schmittiano, a vida em sociedade está completamente sujeita a um poder que prescinde de regras racionalmente estabelecidas, pois, dada a sua força incontida (ato puro da vontade política), não vê limites para seu exercício. A legitimidade do ato executivo depende, portanto, da própria legitimidade das práticas da sociedade que, por sua vez, instauram o soberano. Afinal, a sociedade responde diretamente pelas suas bases constitutivas (constitucionais), o que para Schmitt tem um sentido fortemente *fundacionista*. Por isso, deve-se ter em conta a especificidade da noção de legitimidade na concepção schmittiana de Estado, isto

é: uma justiça que, nos seus propósitos últimos, alcança uma normalidade firmemente alicerçada pelo poder interventor do soberano. No final das contas, por paradoxal que possa parecer, toda essa concentração de poder nas mãos do soberano, que age livremente, visa justamente evitar a sua intervenção na sociedade.

Entretanto, quaisquer que sejam os pontos em que Hobbes e Schmitt parecem se afastar um do outro, é inegável que a questão da existência do Estado e do estatuto superior deste em relação à ordem jurídica constitui uma diretriz política fundamental, para a qual ambos convergem de imediato. Curiosamente, embora o problema da sobrevivência do indivíduo hobbesiano (do seu direito inalienável à vida) desapareça da exposição de Schmitt (já que para este a disposição política de um *agrupamento humano* é a prontidão para a morte), pode-se ainda assim reencontrá-lo reformulado, quando Schmitt (2006) advoga o "direito de autopreservação", não do indivíduo, mas sim do Estado – situação essa que, por si só, exibe a "decisão sobre a exceção", da qual trataremos mais à frente, mas que, em resumo, corresponde à suspensão da lei em nome da manutenção da existência política do Estado.

9.1.3. Inimigos

Em *O conceito do político*, Schmitt (2008) oferece um tratamento dos mais polêmicos ao fenômeno de desmantelamento político de seu tempo. O Estado concentra em si a autoridade decisória, não se perdendo nos meandros jurídicos, e distingue o *amigo* do *inimigo*. Tal é a condição fundamental que responde pelo "critério do político" – não propriamente, frisa Schmitt, como definição ou essência substancial do político, mas como realidade que se exacerba numa crise institucional. Para tanto, o Estado reúne forças que, como resultado desse "monopólio da decisão", exigem de seus cidadãos, como dito anteriormente, a prontidão para a morte. Do contrário, o Estado seria apenas um Estado enfraquecido, disperso em "dilemas hamletianos" trazidos pelo liberalismo.

Há um grave apelo realista na abordagem schmittiana, de acordo com o qual os Estados constituídos definem seus rumos à luz da permanente iminência de conflito, seja no âmbito externo com outros Estados, seja no contexto interno da autoridade soberana enfraquecida que, como sintoma da crise institucional, prenuncia a guerra civil. Em resposta a essas ameaças, Schmitt entende que o soberano conta com um poder de atuação que, embora legalmente formulado na Constituição, extrapola o que a própria lei autoriza. Nesse sentido, admitidos a concretude e o caráter inescapável da condição de conflito, as prerrogativas executivas incidem, para Schmitt, não sobre a vigência da lei, mas sobre a preservação do Estado.

Se a crise denuncia a perda de força da lei (que deixa de ser lei), então a

estabilidade política alcançada pelo soberano é que, revigorando tal força, valida a ordem jurídica – eis, por assim dizer, o propósito primário do soberano, que se confunde com a própria tarefa de salvar o Estado e que, biograficamente, parece impregnar alguns esforços teóricos de Schmitt, durante a década de 1920, quando de uma contenda interpretativa sobre o artigo 48 da Constituição de Weimar.[3]

Para esmiuçarmos um pouco mais a fundo o lastro autoritário do qual o soberano está investido, consideremos ainda que em *A ditadura*, de 1921, Schmitt caracteriza esquematicamente dois tipos de ditadura:

• a *comissária,* que, seguindo a normalidade anterior ao período de crise, visa restabelecer a Constituição e a ordem pública; e

• a *soberana*, para a qual a ditadura instaurada anula, por força da crise social, a Constituição atual, e propõe, do ponto de vista do soberano, a criação de uma *verdadeira Constituição*.

Nesse sentido, o artigo 48 da Constituição de Weimar seria de ordem comissarial, pois os dispositivos constitucionais em vigor não permitiram anulá-la em definitivo, mas apenas suspendê-la provisoriamente – o que para Schmitt já é sinal suficiente de enfraquecimento da autoridade soberana.

Com efeito, a base do Estado (o seu alicerce político, institucional e jurídico) é a Constituição, que jamais teria por finalidade a sua própria dissolução. De modo que, mesmo seguindo o modelo liberal, o sistema pluripartidário de um Estado não pode se comprometer com outra Constituição senão com aquela que autoriza a existência da arena pluripartidária sem excessos ou desmandos de nenhuma das partes envolvidas. Para impedir a usurpação de um sistema eleitoral reconhecido pelo regime democrático, exige-se, pois, que os partidos obedeçam à Constituição em vigor, vetando-se, por outro lado, as tendências radicais de esquerda e de direita, que se lançariam na esfera pública e se promoveriam na condição do próprio Estado. As instituições públicas, também reconhecidamente legítimas pela Constituição, tendem à separação de poderes e à diminuição da autoridade do Estado. Contudo, é preciso pressupor que o poder político do soberano as preserva. Portanto, a arena deliberativa compreendida no regime democrático deve, no desembaraço dos conflitos de interesse, acatar (ou mesmo sofrer) a decisão do soberano. O condicionamento entre Estado e sociedade civil, por ser mútuo, almeja a unidade política do construto soberano, e impede, do ponto de vista de uma vontade geral, essa separação. Afinal, ou o Estado existe como uma vontade singular daquele (ou daquilo) que o constitui, ou não é um Estado. Em suma, o Estado não existe sem a sociedade; ao passo que esta pode tentar manter-se coesa sem a presença efetiva de uma liderança que incorpore as aspirações populares – até que outro agrupamento organizado conquiste essa sociedade dispersa.

> "Se um povo não mais possui a energia ou vontade para manter-se na esfera do político, não é o político que desaparece do mundo. Desaparece apenas um povo fraco" (SCHMITT, 2007c, p. 53).

O risco de subversão, que Schmitt vê na abertura liberal, implica a urgência de uma reação política radical – medida essa que não segue mais a pura legalidade jurídica, mas sim a legitimidade que apela, de fato, para uma perspectiva realista, pois reage, sem hesitações, aos ares das ameaças revolucionárias: pela *decisão sobre a exceção*, determina-se *quem* são os inimigos da política, suprimindo-os. Uma reestruturação da ordem civil que restaura a ordem resulta, portanto, de um contexto conturbado. Mais do que isso, diz Schmitt em *Teologia política*: "ao se afastar da norma jurídica" a autoridade do Estado (determinada na sua decisão política) "prova que [o ato] de produzir lei não precisa se basear na lei" (SCHMITT, 1985, p. 13).

9.1.4. Normativismo *versus* movimentos bruscos

Seria inconcebível um estado de coisas juridicamente ordenado sem antes conceber a própria ordem num sentido muito mais fundamental. Da parte da *Teoria pura do direito*, de 1934, concebida por Hans Kelsen, um dos principais alvos da crítica de Schmitt em *Teologia Política*, a ordenação jurídica corresponde à emancipação da ciência da lei, cujo fundamento último é o da *norma*. Contudo, do ponto de vista de uma "verdadeira teoria política", pretendida por Schmitt, não se pode admitir que a ciência do direito se encerre nela mesma nem que os resultados normativos cientificamente auferidos tenham peso maior do que as decisões políticas. A autoridade do mando soberano é que se afirma schmittianamente como um começo de tudo, emergindo da mais completa desordem, tornando-se a fonte legítima do direito, a pura positividade (ou afirmação do ato) diante do caos que desmantela o Estado.

Nesse sentido, não há como a lei equivaler, determinar ou regrar o ato soberano, já que a restauração da ordem depende de um caminho livre, não estorvado por prescrições legais que, no fundo, não possuem nenhum atributo capaz de determinar qual a ação a ser executada numa situação que, por não poder ser antecipada, escapa à regra da lei. Por definição, o soberano não está sujeito ao constrangimento da lei, já que é dele a posse do direito. Em outras palavras, para decidir sobre a suspensão da Constituição, o soberano "coexiste" com esta última. No entanto, para que a decisão se efetue, ele se situa "fora" do "sistema jurídico normalmente válido".

De nada adianta, diz Schmitt em *Teologia política*, insistir na precedência da *ideia do direito*, uma vez que esta não se *efetua* por si mesma. Tampouco vale a pena lançar mão dos *decretos emergenciais* de uma Constituição liberal, como era o caso na república de Weimar, visto que não é o *construto jurídico*

estabelecido em tempos normais que define adequadamente a soberania, ou, como diz Schmitt, que "faz justiça ao seu conceito". Em vez de tal remissão, o apelo à *vida concreta* (sujeita a desacertos e conflitos não previstos por nenhum sistema legal) permite pôr de lado a autonomia e a sistematicidade teóricas da doutrina normativa do direito, suplantando-as, numa situação *verdadeiramente de emergência*, pela decisão do soberano – este, sim, tratado por Schmitt como uma espécie de rebento singular e excepcional, pronto para sublevar-se da rotina legal, partindo para ações extraordinárias. E é nesse contexto que, numa das formulações mais desconcertantes do pensamento político do século XX, Schmitt enuncia, na primeira sentença de *Teologia política*: "o soberano é aquele que decide sobre o estado de exceção" (SCHMITT, 1985, p. 5).

Como dito, com a divisão conceitual entre ditadura soberana e comissária, Schmitt considera que a Constituição liberal pretende dar conta e cabo das *perturbações* por meio de uma jurisprudência atinente ao ordinário, que estipula *medidas emergenciais* e suspende alguns direitos básicos. Até aqui, trafega-se no âmbito previsível para retomar o quadro normal.

Com a entrada em cena da exceção, porém, o sentido fundamental e imperioso da ordem faz com que a ditadura soberana tome forma plena, a partir do que a existência do Estado assume primazia e a lei retrocede: "a ordem no sentido jurídico ainda prevalece", pondera Schmitt, "mesmo [que tal ordem] não se dê mais no sentido ordinário". Quanto ao sentido lógico da exceção – que escapa ao normativismo –, a articulação de Schmitt entre a base existencial e o caráter da ação executiva é irretocável:

> "A decisão sobre a exceção é uma decisão no sentido verdadeiro do termo. Posto que uma norma geral, conforme representada por uma prescrição jurídica ordinária, não pode nunca dar conta de uma exceção total, a decisão segundo a qual existe uma verdadeira exceção não pode, portanto, ser inteiramente derivada dessa norma" (SCHMITT, 1985, p. 6).

Ora, sob tal *precondição*, a exceção salienta os antagonismos imiscuídos na vida ordinária, isto é, traz à baila o problema político a ser enfrentado, conferindo ao soberano uma *competência jurisdicional ilimitada*, que interfere e suspende tanto a Constituição quanto os impasses presentes num quadro de ampla participação social. Se, por um lado, todos os membros do Estado parecem concordar quanto à necessidade de um *bem geral,* diante das mazelas das disputas interstícias, por outro tal acordo já equivale, para Schmitt, à própria situação hobbesiana da guerra de todos contra todos ("*bellum omnium contra omnes*"), em que todos – "uma burocracia militarista, um corpo autossustentável controlado pelo espírito comercial, uma organização partidária radical" – teriam uma opinião particular e diversa sobre o que constituiria a *ordem pública* e a

segurança. Nesse sentido, a decisão soberana, como solução da disputa, é a única que se sustenta propriamente como decisão, de modo que a ação executada deriva da decisão, e não daquilo que a *norma* autoriza.

Para Schmitt, a regra da lei não se baseia, em última instância, numa *norma fundamental* (*Grundnorm*), como pretendia o normativismo. Além do mais, se a *base das bases* que assegura a norma fundamental é *hipotética*, como o próprio Kelsen admitia, então as determinações jurídicas não são autossuficientes, isto é, a objetividade que as valida não deriva delas mesmas nem pode, por conseguinte, se satisfazer com uma *Teoria pura do direito*. Na verdade, diz Schmitt, as leis se sustentam por força da implacável realidade do político que, como conflito, enseja a tomada de *decisão* de quem, no limite, terá de decidir e intervir. Este último, portanto, além de concentrar o poder que, ao instaurar a ordem geral, torna válida a ordem jurídica que preside à lei num contexto estável, ordenado, em suma, *normal,* transcende a própria lei.

Para Kelsen, em contrapartida, mesmo considerando que a execução prática da lei deriva da decisão judicial, a validade da norma se sustenta sistematicamente no seu corpo teórico puro. Tal decisão tem que ser vinculada ao estofo hierárquico, cujo fundamento último repousa na norma fundamental: a decisão do juiz (como ato político de interpretação autêntica da norma) se enquadra nos limites estabelecidos pela última Constituição histórica, que, por sua vez, institui as normas de direito positivo, marcando o início da ordem jurídica vigente.

A crítica de Schmitt enfatiza, pois, a precariedade da base jurídica que pretende sustentar essa formalidade constitucional que, para Kelsen, validaria por si só a sanção da lei. Na normalidade kelseniana, a lei faz (e preenche) todo sentido; e o regramento da ordem não enfrenta (nem sequer considera) lacunas: *o permitido* constitui aquilo que a lei não proíbe (aquilo sobre o que ela não se manifesta). Mas, por outro lado, como sustentar a separação e autonomia da teoria pura do direito diante dos fatos excepcionais "não codificados", diz Schmitt, pela ordem jurídica existente? Se a lei é criada tendo em vista a sua execução, a sua validade só será atestada na sua eficácia prática (estabelecimento da ordem), não no seu fundamento teórico último. E o que é pior: como lidar com o imprevisto que, mesmo existindo potencialmente, não pode ser enunciado enquanto não se manifestar? Ora, a sanção da lei no decisionismo de Schmitt é pura e simplesmente obra, não de uma derivação normativa, mas da decisão da pessoa investida de autoridade, isto é, cuja existência justifica a aplicação da lei. Entretanto, mais do que ingressar criticamente nos meandros teóricos do normativismo, a indagação schmittiana acerca de "quem decide numa situação de conflito" trespassa tal sistema e, de certa maneira, reclama liberdade para a decisão do soberano, uma vez que o

interesse do Estado está em jogo. A bem dizer, ainda que a liberdade possa ser pensada como desimpedimento da norma para a realização plena do ato político decisório, a ação executiva surge da indeterminação absoluta, da imprevisibilidade do contexto de crise, contra o qual o soberano deverá se lançar segundo sua vontade, "que destrói a norma na exceção".

Mas do que se trata, afinal, quando se pensa na indeterminação absoluta? A incursão de Schmitt na teologia dá subsídios primordiais ao decisionismo que (justamente por ser fruto do caos) lida com a anormalidade. Para tanto, é imprescindível ter em mente o sentido e alcance dessa força abrupta – espécie de condenação epilética a que o corpo político está sujeito (a *doença sagrada*, inevitável e imprevisível; a *epilhyia* dos gregos, segundo a qual o indivíduo em convulsão era, no sentido literal do termo, *pego de surpresa*, sofria a intervenção de um deus e, em seguida, era abandonado, sem deixar rastros de sua passagem divina).

Retrato de Hans Kelsen. Osterreichische Nationalbibliothek, Vienna.

Uma força restauradora (recolhida em situação de paz) que quando revivescida dá sentido à norma, isto é, ao que estava completamente abalado, fragilizado e em crise. Se a convulsão social transtorna a norma, abalando o caráter mandatório desta, somente a força excepcional do soberano, insurgida de dentro do caos, pode partir da exceção e superá-la, isto é, pode *confirmar a regra*, restituindo o sentido da norma. Portanto, o vínculo entre a norma e a

existência concreta, na teoria decisionista de Schmitt, responde aos âmbitos normativos de Kelsen que estavam, até então, estancados na teoria pura do direito. Nesse sentido, o direito, como norma, encontra sua afinidade efetiva com a realidade concreta da decisão. Por conta da exceção, tal vínculo é preenchido, o direito adquire validade como um todo, já que a norma depende em última análise da decisão da autoridade do Estado.

Donde a intervenção de um poder especial, diferente da regra da lei: "a exceção", diz Schmitt, em contraposição ao normativismo universalizante de Kelsen, "é o que não pode ser subsumido", razão pela qual a concretude das lutas não pode ser juridicamente antecipada, sancionada nem repreendida. A decisão, na sua *pureza absoluta*, suspende a ordem jurídica que padece dos efeitos do desmanche ocasional da ordem. A suspensão da ordem jurídica torna esta mais significativa a partir do momento em que a exceção opera como possibilidade de furtar-se da homogeneidade da norma para revelar a especificidade do soberano e assegurar, pela decisão deste, que a *validade imanente* do direito pode voltar a vigorar numa situação normal.

> "Uma filosofia da vida concreta não deve se privar da exceção e do caso extremo; pelo contrário, deve se interessar por isso no grau mais elevado. A exceção pode ser mais importante do que a regra, não por causa de uma ironia romântica voltada para o paradoxo, mas sim porque a seriedade de um conhecimento vai mais a fundo do que as generalizações claras inferidas a partir do que se repete ordinariamente. A exceção é mais interessante do que a regra. A regra não prova nada; a exceção prova tudo: ela confirma não apenas a regra, mas também a existência desta, que deriva tão somente da exceção. Na exceção, o poder da vida real rompe a crosta de um mecanismo que se tornou entorpecido pela repetição" (SCHMITT, 1985, p. 15).

9.2. Michel Foucault[4]

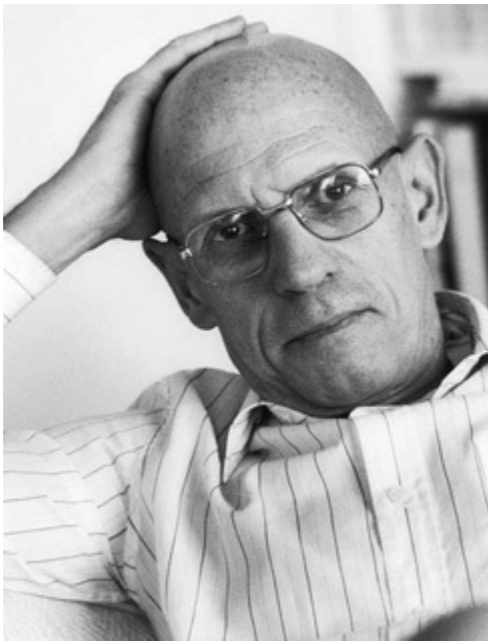
É instigante a análise sobre o poder soberano elaborada por Michel Foucault (1976) no ensaio "Direito de morte e poder sobre a vida", ao fim de *A vontade de saber* – primeiro volume de seu ambicioso, monumental e inacabado estudo intitulado *A história da sexualidade*. Nesse ensaio, uma das principais teses de Foucault – sustentada, por exemplo, em *As palavras e as coisas*, de 1966 – segundo a qual *o sujeito* não existe (o indivíduo moderno não passa de uma invenção das ciências humanas), mostra-se em pleno exercício. Apesar disso, a possibilidade de sabermos contra quem Foucault se dirige ou, por outro lado, em nome do que é feita a denúncia do papel dominador das estruturas de poder está simplesmente fora de questão. A cada tentativa de determinar um suposto repressor que busca dominar e um reprimido que quer se libertar, uma nova

reposição do poder se faz presente, e os dois polos da disputa exibem-se, no final do embate, a serviço de uma mesma e contínua relação de poder que, por não se situar num centro específico, tudo envolve. Na condição de um estudo foucaultiano aprofundado (com pontos de vista bastante oscilantes), não parece se tratar, pois, de defender nem de acusar. Busca-se, antes, vasculhar diversos elementos que, de maneira instável, dispersa e ignorada respondem pela realidade problemática de seu tempo e, talvez, de todos os tempos.

9.2.1. Do método ou da sua ausência

Antes de ingressarmos em "Direito de morte e poder sobre a vida", vale a pena considerar brevemente a importância marcante que a abordagem *genealógica* tem em Foucault. Para entender a história das estruturas de poder, Foucault desenvolve uma apreciação diferente, utilizando-se das diversas idas e vindas, sobressaltos e sobreposições, emergências e alternâncias, rupturas e incrementos de formas de organização da sociedade. Mas quanto ao sentido que preencheria ou constaria como *resultado* final dessa reunião de estilhaços da história, não há muito que dizer:

> "[...] [as] forças em jogo na história não obedecem nem a uma destinação, nem a uma mecânica, mas ao acaso da luta. Elas não se manifestam como formas sucessivas de uma intenção primordial; como também não têm o aspecto de um resultado. Elas aparecem na área singular do acontecimento. À diferença do mundo cristão, universalmente tecido pela aranha divina, contrariamente ao mundo grego dividido entre o reino da vontade e o da grande besteira cósmica, o mundo da história 'efetiva' conhece apenas um único reino, onde não há nem providência, nem causa final, mas somente 'as mãos de ferro da necessidade que sacode o copo de dados do acaso'" (FOUCAULT, 1979, p. 28-29).

Grosso modo, o que se pode com muita cautela delimitar como o método genealógico empregado por Foucault é tributário de Nietzsche. Num estudo de Foucault (1979), "Nietzsche, a genealogia e a história", reunido na coletânea intitulada *Microfísica do poder*, entende-se melhor a necessidade de o filósofo compreender a história dilapidando-a. À luz do pensamento de Nietzsche, Foucault questiona a possibilidade de se estabelecer um registro sucessivo de fatos cronologicamente ordenados, isto é, dotado de uma *pretensa continuidade* de acontecimentos, viabilizando, assim, a despeito do caos manifesto, uma consideração no mínimo linear e assentada numa *necessidade estável* da evolução histórica – como se a investigação usual do historiador estivesse comprometida de antemão com um sentido preestabelecido, em que todo o levantamento de dados empreendido não fosse mais do que uma comprovação do que já se sabia.

Retrato de Michel Foucault. Paris, 1984.

Contrariamente à abordagem tradicional, Foucault entende que tanto o *valor primeiro e último* quanto *sentido final* da história são rompidos por meio desse olhar nietzschiano que, ao evocar diversos pontos de vista, põe em xeque o próprio conceito de *origem* (*Herkunft*). No lugar de elementos empregados na leitura histórica – diga-se de passagem, de forte cunho positivista –, a abordagem genealógica assume o risco de formular uma interpretação "sem referências" e inconsequente, em que se assina, em vez de um sentido coeso, as dispersões e

“miríades” dos acontecimentos. Em outras palavras, os fatos narrados pela história não são meras decorrências do passado. Pelo contrário, a ousadia do genealogista está justamente em apontar, dar visibilidade ao esparramado e sem muita continuidade, para então selecionar, organizar, de maneira mais significativa, as diferentes linhagens que impõem sua força, estabelecem seu domínio e se afirmam como um *acontecimento*.

No momento mesmo em que se vivencia o declínio de forças vigentes do passado (crenças, ideários filosoficamente sustentados, instituições...), atesta-se a genealogia de um acontecimento, vale dizer, uma contínua sobreposição de poderes em permanente embate. De modo que não é possível delimitar a existência de *uma* história, já que o que existe são apenas os acontecimentos. Em contrapartida, as diversas acepções dos termos reexaminados por Foucault, e empregados por Nietzsche para criticar o dogma conceitual da *origem* e o sentido da história nas suas *intenções profundas*, permitem-nos assumir, no que diz respeito à genealogia do poder, aquilo que Foucault chama de a *história efetiva*. De acordo com tal procedimento, a efetividade dessa história salienta a deformação de acidentes congregados num *acontecimento*, e que se visível por meio de um método que diz mais sobre aquilo que não pretende estabelecer do que sobre a certeza última a que se buscaria chegar. Que fique claro, porém, que não há, de nossa parte, a intenção de afirmar que não existe um método em Foucault ou que o desordenamento em questão flerta pura e simplesmente com a exaltação do irracional. Pelo contrário, a partir de alguns elementos genealogicamente trazidos à baila, torna-se patente a presença de um estudo rigoroso cujo procedimento é racionalmente interpretado. Todavia, não obstante essa presença, consideramos que nem o estabelecimento de um método nem o resultado por ele auferido são definitivos em Foucault – mais do que estabelecer o modo pelo qual se deve ler Foucault, lançamos para nós mesmos a questão de como ler Foucault.

9.2.2. Esboço de uma genealogia do poder

Em “Direito de morte e poder sobre a vida” a figura do soberano destaca-se pelo aspecto *específico* que esse novo *ser jurídico* adquire na assim chamada Idade Clássica (que para Foucault vai do início do século XVII até meados do XVIII). Característico desse período, o soberano está inscrito no contexto de um *tipo histórico de sociedade*, no qual, regra geral, o exercício do poder, efetivado pelos mecanismos de controle da vida dos súditos, apropria-se das riquezas, extorquindo *bens, produtos e serviços*. O contexto social no qual essa nova fórmula jurídica adquire primazia, estabelecendo sua autoridade política, exibe, no *direito de posse*, aquilo que permite ao soberano se apoderar de todas as coisas, articulando e exercendo, por meio do *poder de matar e de deixar viver,*

seu domínio sobre a sociedade.

Surge aí um direito inovador e centralizado, a serviço da legitimação do poder do soberano. Mas quando se pensa tal poder como composto de forças reunidas e integradas à sua autoridade, ele exibe propriedades bastante diferentes e, a bem dizer, maiores do que os elementos simples e constitutivos do corpo político: o *corpo moral*, ou o Estado que o representa, não expressa o conjunto social nem tem a mesma moralidade dos súditos que o constituem.

Ao mesmo tempo, se pensarmos na conhecida "guerra de todos contra todos" e no "estado de natureza" tematizados por Hobbes, constatamos que, no ato inaugural da instauração racional do Estado civil, o caráter voluntarioso do soberano, permitindo-lhe eliminar ameaças políticas e proteger seus súditos, reflete e remonta ao passado da condição natural. Nessa situação, o indivíduo sobrevive por conta própria, sem o auxílio de nenhum poder político, e sua vontade de viver é a única garantia de defesa contra os inimigos em potencial, permitindo-lhe se antecipar e eliminar tudo aquilo que lhe parecer perigoso. Ora, no início da Idade Clássica, observa Foucault, o poder soberano ainda é tributário do *patria potestas* do direito romano, no sentido de que a autoridade política deve proteger o Estado: tal autoridade carrega consigo resquícios de um regime de poder que, pela sua concentração de força, provê a vida de seus subordinados dependentes e pode, sob certas condições, deles tirá-la.

De qualquer modo, já se inicia aí um processo de relativização do poder soberano. O objeto em jogo (em torno do qual a sociedade negocia politicamente seus benefícios e pondera suas perdas e ganhos privados) é o *direito à vida*. Pela primeira vez na história política, oficializa-se a instituição – por mais inexpressiva que pareça – de um limite jurídico para atuação do soberano. Mas, não obstante esteja *atenuado*, o direito do soberano preserva e revela sua violência quando sua existência está ameaçada. Por um lado, não é mais *absoluto* o direito do soberano sobre a vida dos súditos (estes podem se recusar a obedecê-lo quando a submissão implica a morte); por outro lado, a autoridade do governante lhe permite, como numa barganha, regular a vida em sociedade.

Fica estabelecido um novo critério para a obediência civil. Para preservar o bom funcionamento do poder político, só se têm garantias suficientes (ou poder) para proteger um povo na medida em que se conta com o direito de eliminar tudo aquilo que representa um risco para o Estado. Entretanto, Foucault depreende nesse acordo entre governados (que, para sobreviver, entendem que o melhor é se submeter ao governante) uma profunda *dissimetria* no poder soberano exercido *por antecipação*. No interior de uma ordem jurídica que busca abrandar as relações entre Estado e sociedade civil, busca-se ainda assim legitimar a possibilidade de se exigir a prontidão para a morte (em caso de guerra) e o castigo exemplar (a pena de morte) para os súditos que se rebelarem

contra a ordem pública. Desse modo, mesmo que não se trate mais de um direito *incondicional* sobre a vida do indivíduo, o *gládio* (a espada de dois gumes) afirma-se como símbolo do *poder sobre a vida*. Mais do que uma ação direta condenando súditos rebeldes à morte, salienta-se já nesse momento – e com muita sutileza política – que o que está em questão é, como diz Foucault, um “direito indireto de vida e de morte”, ou seja, um ordenamento da sociedade à luz da permanente imagem ameaçadora à disposição do soberano. É dessa dissimetria, portanto, que se consegue ter influência constante sobre o comportamento dos que vivem sob a nova regra jurídica.

Diferentemente da atuação direta que eliminava possíveis ameaças, o controle indireto assume a forma de um aumento progressivo de ordenamento da vida em geral. O que era visto como limite político (delimitando até que ponto o indivíduo está disposto a se submeter ao poder soberano) sofre um deslocamento, incorporando o direito de morte – que ameaçava diretamente seus súditos – na garantia da vida, que também pode ser lida como a regulação e a normatização da vida. De fato, na letra da lei, lê-se *direito à vida*, como uma grande conquista política e social, e nada se diz sobre tal controle – embora este, por ser indireto, aja mais diretamente.

O semblante aterrador da morte – outrora a serviço do poder soberano e da manutenção da instituição política – transfigura-se na exigência jurídica da vida, reivindicada pela sociedade, que passa a estabelecer assim a *razão de ser* e a *função* que o poder *deu a si mesmo*, qual seja *gerar a vida*. Como contrapartida histórica, porém, nunca houve guerras tão *sangrentas*, nunca a proteção de seus membros, sob pretexto da manutenção da vida, levou a tamanho *holocausto* social. A guerra é feita, sentencia o genealogista, não mais para a *defesa* do soberano, mas “em nome da existência de todos”, e “populações inteiras são levadas a se matar reciprocamente em nome da sua necessidade de viver” (FOUCAULT, 1976, p. 177, 178, 179, 180).

9.2.3. Avanços sociais e ironias da história

Mas como entender a relação complementar, enraizada no poder soberano, classicamente estabelecida entre “*fazer* morrer e *deixar* viver” (*faire* mourrir / *laisser* vivre), e que se transmuta a partir da Idade Moderna (do século XVIII até hoje em dia) no “*fazer* viver” e no “lançar na morte” (*faire* vivre / *rejeter* dans la mort)? Em outras palavras, quais as razões para que o alcance antes limitado do poder político tenha resultado na morte em proporções massacrantes, por sinal, muito maiores do que quando o soberano punia seus súditos rebeldes com a morte, ou quando, na guerra, contava-se com a disposição de seus cidadãos para a morte em nome da segurança do Estado?

As cores fortes com que Foucault realça o quadro dos efeitos da defesa da

vida – à primeira vista, como uma conquista política de peso – evidentemente não encerram a questão. De maneira muito íntima, é possível considerar que, entre mortos e feridos, não seria concebível um poder de morte dessas proporções não fosse a reunião de esforços cada vez mais aprimorados em defesa da vida. A afirmação da vida, portanto, acarreta e recrudesce o direito de morte. Desenha-se um paradoxo: o processo jurídico de legitimação da vida, atravessado pelos mais diferentes tipos de controle social, atinge o seu ápice na modernidade atual; dentre as conquistas de proteção da vida, o poder de morte mais inequívoco é identificado na construção da bomba atômica que, agindo em defesa de um povo, culmina na possibilidade da extinção total da humanidade.

Se na dissimetria jurídica anterior (do direito soberano) limitava-se o poder político, na medida em que se autorizando apenas o direito de combater local e externamente as ameaças, o resultado desse poder maior do Estado, entretanto, transborda a legitimidade da lei, abrangendo, muito além do raio de ação política em torno da proteção estatal dos indivíduos, a própria *existência biológica*. O domínio político sobre a vida – que aos poucos vai se confundindo com o poder de produzir a vida – introjeta-se em diversos segmentos sociais. O fracionamento em grupos, classes e *raças* repercute-se na multiplicação de modos e práticas sociais afastados da ação política. Nesse sentido, o próprio indivíduo também passa a tomar parte na delimitação das *fronteiras* desse poder – donde o fato, como contrapartida da produção da vida, de as ciências humanas se defrontarem no século XIX com a expansão do fenômeno social do suicídio. A matriz do poder, antes concentrada no soberano, dispersa-se em novas formas de atuação sobre a vida.

9.2.4. A “era do biopoder”

Esse deslocamento do papel do soberano levou, da maneira mais abrangente possível, ao controle da vida como um todo. O foco político centrado na administração da vida (que ao mesmo tempo *recobre* a intimidação e obediência políticas pela morte) permite a Foucault assinalar dois polos *entrecruzados*, a partir dos quais o exercício do poder adquire uma nova feição, como uma “grande tecnologia de dupla-face”:

- o polo “anatômico-político do corpo humano”, voltado para a “performance” do indivíduo; e
- o da “biopolítica da população”, atinente ao “processo da vida” da espécie.

O primeiro encontra-se nas formas mecânicas de “adestramento, aumento de aptidões, extorsão de forças, de crescente paralelo de utilidade e domesticação, integração aos sistemas de controle eficazes e econômicos”, em suma, na *disciplina* incessante do corpo humano. Já o segundo atua, de modo

complementar, expansivamente, orientando-se segundo estimativas demográficas que intervêm e regulam a população: "a proliferação, os nascimentos e a mortalidade, o nível de saúde, a longevidade..." (FOUCAULT, 1976, p. 183).

Ao longo da modernidade, a invenção, o aperfeiçoamento e o agenciamento dessas técnicas – seja na disciplina do corpo promovida, por exemplo, pelas forças armadas, nas escolas (e mesmo na família e na medicina), seja ainda nos índices de crescimento populacional atrelado ao cálculo de recursos – constituem elementos decisivos para aquilo que Foucault interpreta como a *era do biopoder*, que representaria a feição geral das sociedades modernas na esteira das sequelas das duas guerras mundiais, e que ainda podem ser atestadas hoje em dia na economia global de consumo. Por sinal, a figura mais acabada do incremento das formas de dominação é o regime capitalista de produção; nele, empreende-se com perfeição a *gestão distributiva das forças* do corpo vivo e a organização da sociedade por meio de *técnicas políticas* progressivamente ajustadas às exigências de mercado. O resultado de tal ajuste é o aumento do crescimento populacional que, por sua vez, responde à demanda do crescimento econômico. Por um lado, o aumento da produção de alimentos, como efeito do aperfeiçoamento de técnicas agrícolas, parece ter sanado o problema da fome. Mas, por outro, a urgência da demanda produtiva passa a dominar o decorrente crescimento demográfico:

> "O homem ocidental aprende pouco a pouco o que é ser uma espécie viva num mundo vivo, ter um corpo, as condições de existência, as probabilidades de vida, uma saúde individual e coletiva, as forças que se podem modificar e um espaço onde se pode reparti-las de modo otimizado" (FOUCAULT, 1976, p. 187).

Toda uma gama de criações humanas a serviço da melhoria da vida contém, no seu próprio ato criador, a diretriz empreendedora das *técnicas de poder.* E a ideia de um poder controlador se torna mais predominante por conta do empreendedorismo politicamente protegido pelos *aparelhos de Estado* e implicitamente viabilizado conforme a necessidade autônoma do desenvolvimento econômico. Com isso, a ameaça da morte mostra-se de fato diminuída, pois o *saber* dedicado a melhorias conhece, determina e domina o ciclo natural da vida, transformando-a num *procedimento controlável*. O que antes da Idade Clássica ainda era aceito como um *inacessível* mistério da vida – fruto do acaso ou da fatalidade – passa a ser cientificamente dissecado, mecanicamente regulado, refletindo, desse modo, *o biológico no político*:

> "O homem, durante milênios, permaneceu sendo aquilo que ele era para Aristóteles: um animal vivo e capaz de uma existência política; o homem

moderno é um animal na política cuja vida de ser vivo está em questão" (FOUCAULT, 1976, p. 188).

O incremento das técnicas de poder (esse *estar em questão* do indivíduo moderno, que redefine constantemente a sua condição) incide numa duplicação do conhecimento de si: de um lado, ele é considerado segundo seu estatuto exterior de ser vivo nos moldes de uma história biológica; de outro, a sua *historicidade humana* é a todo tempo questionada. Trata-se de um *homem* problematicamente duplo. Novas descobertas sobre a vida vêm a público sob a forma de lições, de diretrizes empreendedoras, determinando, pois, o direcionamento do aprendizado. Mas para que se possa *entender* a lição, conta-se com a adesão da *vontade de saber* do indivíduo, com o fato de ele aceitar, no jogo duplo de sua autodeterminação e de ser determinado, que existe uma suposta verdade a se descobrir por meio dessas formas controladas.

Retrato de Friedrich Nietzsche, 1900.

Mas o que Foucault exibe é que tal é *a* verdade que vigora *até então*, isto é, tal é o conjunto de referências e dados que sustenta, no interior de um quadro histórico, as novas expansões do saber que ultrapassam a fronteira do meramente jurídico (da proteção inicialmente conferida ao *sujeito de direito*), abrangendo qualquer fenômeno relacionado ao corpo. Não à toa, numa entrevista intitulada "Verdade e poder" – também presente em *Microfísica do poder* – Foucault achincalha de modo mordaz as vestes enaltecidas do que se tem como verdade:

> "[...] a verdade não existe fora do poder ou sem poder. [...] A verdade é deste mundo; ela é produzida nele graças a múltiplas coerções e nele produz efeitos regulamentados de poder. Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua 'política geral' de verdade: isto é, os tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos, a maneira como se sanciona uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade; o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro" (FOUCAULT, 1979, p. 12).

Ora, se o poder soberano sofre um abrandamento jurídico, tornando-se por contrato protetor e gestor da vida em troca da obediência de seus súditos, ao mesmo tempo, o caráter proibitivo da lei deve, em contrapartida, controlar muito mais as ações dos indivíduos. Mesmo que relativize e condicione o poder soberano, o papel de advertência e de correção conferido à lei faz esta vigorar como o recurso último que, preservando o tom ameaçador da gravidade da morte, constrange a vida. A iminência dessa ameaça, porém, não pode ser diretamente expressa nos seus atos mais violentos, como uma espécie de *marketing* político, sob pena de perder eficácia e de ser rejeitada; mas deve estar, antes, contida e espalhada em todas as formas de *apreciação* e *hierarquização* do indivíduo e da sociedade.

Para Foucault, antes mesmo do estabelecimento jurídico, a *norma*, que está fora da esfera institucionalizada, determina o conteúdo da *lei*. Nos seus infindáveis embates, a norma afirma a vida e, por outro lado, sobrepõe-se ao direito à vida. É que o vigor da norma deriva da contínua distribuição de *utilidades* e *valores* atinentes à vida. O perfeito funcionamento de uma grande e múltipla máquina social acabada (em vias de organização total) constitui-se uma sociedade *normalizada* que, a fim de consolidar o poder de proteção da vida, delimita a função de cada uma das instâncias internas à sociedade, sejam elas jurídicas, administrativas ou mesmo médicas.

Não se vê nessa narrativa genealógica de Foucault a reconstituição edificante de uma sociedade livre, inscrita num processo de busca de realizações emancipatórias coletivas ou individuais. Junto às realizações – até certo ponto importantes – desmascara-se o traço deformado da *biopolítica*, do emprego

firme e aberto de um vasto conhecimento sobre o corpo, agindo no sentido do cálculo da vida humana. Uma vez confirmada a eficácia do cálculo, este se torna a própria condensação do poder – que dele fazemos parte e que, portanto, domina de modo irresistível tudo aquilo que lhe favorece e até mesmo que tenta se lhe opor. A bem dizer, a vida parece seguir, sem escapatórias, as regras de um manual de instrução, ilustrado com os desenhos de encaixe de plugues e respectivas tomadas: inventado, revisado e reformulado pela vida e para ela mesma – conforme o lançamento e as promoções de novas parafernálias.

Na sua acepção política, as idas e vindas genealógicas traçadas por Foucault descrevem que o ideal da vida – expresso, por exemplo, na reivindicação de necessidades fundamentais, na alegada e desenfreada realização da *plenitude do possível* (mesmo como mera *utopia*) – representa expansivamente um golpe baixo e fatal desferido contra a estrutura da política soberana.

9.2.5. Poder, dispositivo de sexualidade e "sexo"

Mas, afinal, o que esses elementos constitutivos do poder têm a ver com o projeto foucaultiano da *História da sexualidade*?

Grosso modo, na condição de um estudo sobre a forma disciplinar por meio da qual a noção de sexo foi sendo diferentemente empregada ao longo dos tempos, a *História da sexualidade* propunha-se a vasculhar uma espécie de mutualismo (entre a opressão pelo poder e a expansão do poder) identificado justamente no sexo, não propriamente como algo efetivo, mas como a *questão da sexualidade*. É nesse vasto tratamento, ou, como diz Foucault, no "regime de poder-saber-prazer", que estão envolvidas as instâncias mais meticulosas e singulares da psicofisiologia humana (no adestramento do corpo) e as regras mais gerais de controle populacional (a regulação do crescimento de populações); nelas é que se reconhece a gama infindável de medidas de incitação crescente (*técnicas disciplinares* e *procedimentos reguladores*), que pouco a pouco foram subordinando a vida do *corpo* e da *espécie* ao discurso da sexualidade.

Como *duplo*, a ideia de homem permite pensá-lo como responsável por si mesmo. Seja pelas ideologias moralizantes e de responsabilização do indivíduo (a sexualização comprometedora de crianças, a histeria das mulheres, a intervenção psiquiátrica apontando o caráter pervertido e de desvio comportamental), seja pelas intervenções econômicas que mobilizam ou freiam o crescimento populacional, a questão da sexualidade encampa um discurso normalizante dirigido à responsabilidade da família e à conduta social como um todo. Aquele ato político inicial da Idade Clássica para proteger-se da morte, delegado às mãos autoritárias do poder soberano, transmuta-se, afinal, num impulso proliferador da vida. E, como vimos na crítica de Foucault ao discurso

sobre a verdade, para que tal controle seja eficiente, conta-se com a adesão social, não mais pela subordinação política à autoridade central, mas pela disciplina do corpo e pelo controle da população.

Estrategicamente falando, entra em jogo a *política do sexo* ou a *organização de zonas erógenas* do corpo social:

> "[...] o sexo torna-se um alvo central para um poder que se organiza em torno da gestão da vida em vez da ameaça da morte" (FOUCAULT, 1976, p. 193).

No lugar previsível de um processo rigidamente restritivo que reprime e ergue tabus, o foco do poder volta-se, dispersivamente, para toda uma miríade discursiva acerca da sexualidade: "saúde, progênie, raça, futuro da espécie, vitalidade do corpo social – o poder fala *da* sexualidade e à sexualidade; esta não é marca ou símbolo, ela é objeto e alvo" (FOUCAULT, 1976, p. 194).

Para Foucault, a dinâmica do poder mobilizada pela sexualidade opera um movimento duplo: por um lado, a sua expansão incita o corpo social (ou excita o órgão sexual) a renovar continuamente o seu ato; por outro, a necessidade do funcionamento correto da máquina dominadora reforça o ordenamento, isto é, não permite que a expansão da vida, por mais desmesurada que pareça, fuja a seu controle. Nos meandros de um discurso tradicional, moralmente dirigido à repressão sexual, é que Foucault desenlaça a *proliferação da vida* do discurso da sexualidade.

Como um dos casos mais exemplares desse desenvolvimento interstício do dispositivo da sexualidade, o fenômeno político e biologizante do *racismo* adquire legitimidade. Apoiado na ideia de pureza da raça, o racismo alavanca toda uma rede de apreciações e intervenções no corpo, bem como evidentemente de controle social, que, a exemplo da eugenia do *nazismo*, busca proteger a pretendida autenticidade e superioridade de um povo que, para seu triunfo, não se deve deixar corromper e degenerar. No fundo, o caráter repressor da lei continua sendo importante. Pois o *direito de morte* do soberano da Idade Clássica está modernamente presente tanto no poder disciplinador sobre o corpo quanto no biopoder regulador da sociedade. Aquilo que, na ordem política juridicamente alicerçada, autorizava o castigo pela morte, está introjetado, por assim dizer, na consciência moral do indivíduo: a restrição legal imposta pelo soberano, num sentido negativo, se repõe agora no poder disciplinador e na sexualidade produzida, não mais como repressão, mas como norma positiva.[5]

Há, portanto, uma *ideia do sexo* que, segundo Foucault, se desenvolveu em diferentes *dispositivos de sexualidade*. A complexidade desse desenvolvimento se torna ainda maior à medida que a especulação teórica, atestada principalmente no século XIX, delimita a existência de uma instância além do

corpo: um domínio recôndito, comportando *leis próprias*, que obedece a uma *causalidade secreta* na infância e se manifesta de modo mais evidente na fase adulta. Segundo essa leitura, o sexo seria desde o início independente da anatomia e da constituição fisiológica do corpo humano.

O fenômeno da histeria das mulheres ilustra bem tal problema: uma vez que, para a ciência, o sexo é causa da histeria, ele é tratado como *princípio* afirmativo do desejo e como *falta* causadora dele. Em outras palavras, o sexo e toda excitação decorrente é um atributo masculino, embora não se faça presente na mulher, a não ser pela função reprodutora. Nesse determinismo, a precocidade do desejo sexual na criança – assinalada apenas de maneira latente – acarretaria, quando em condições fisiológicas suficientes de realização, a *esterilidade,* a *impotência,* a *frigidez...*; o mesmo acontecendo com a *masturbação* e com o *coito interrompido*, em que se constataria a presença oculta dessa lei interna do sexo que não cumpriria seu propósito de reprodução. Diante desses sintomas, a ciência da época consegue estabelecer a normalização ou o ajuste entre o desejo sexual, a função biológica deste e o aparelho anatômico-fisiológico do corpo. Ao mesmo tempo, como investigação teórica, a noção de sexo satisfaz não o desejo humano, mas sim o âmbito cognitivo das concepções científicas em vigor, que entendiam a sexualidade pela sua finalidade reprodutiva.

Permanecendo incólume o aspecto instintivo do sexo (o seu lado oculto), consegue-se alavancar o discurso da *psiquiatrização das perversões* pautado pela *inadequação biológica*. Com isso, novamente se elabora uma forma cientificamente institucionalizada para dar conta da transgressão social identificada nos desvios sexuais, cristalizados, segundo Foucault, sobretudo no fenômeno do *fetichismo* – cujo sentido está em estreita concordância com o desenvolvimento das análises científicas, com pressupostos estabelecidos segundo os moldes das análises da sexualidade (segundo uma lei *real* que determina a função reprodutiva do sexo), embora a todo instante se depare com o descompasso de uma lei própria e insondável do sexo (o prazer), que tenta *contornar* as funções corporais.

Com propósitos normalizantes, a concepção de uma base sexual real, dotada de uma função anatômica devida e de uma finalidade própria, está, ao mesmo tempo, atrelada ao âmbito do oculto, do instinto, da falta e do prazer. Para autenticar uma *unidade artificial* de um *princípio causal* para todos esses componentes, sanciona-se o controle sobre o instinto a partir de uma *teoria geral do sexo*. Ou seja, embora essa teoria considere a recôndita autonomia do domínio libidinoso do sexo, a *linha de contato* entre os dispositivos da sexualidade e o conhecimento biológico permite considerar tal domínio à luz de *princípios de normalidade* – ao que talvez pudéssemos hoje em dia relacionar o estranho, e

cada vez mais predominante, discurso da *alta ou baixa qualidade de vida sexual.*

9.2.6. Inversão dos desvios

Vale a pena depreender dessas considerações foucaultianas essa espécie de *trampolim conceitual* que o sexo, como um *acontecimento*, acarreta na maneira de se pensar a vida moderna. E vice-versa, isto é: a maneira moderna de pensar tecnicamente a vida permitiu o salto mortal da noção de sexo. Contudo, ambas as vias são por demais enviesadas se nos lembrarmos de que elas sucumbem à interpretação ortodoxa mantida presa à história, procurando origens e perguntando pelo sentido.

De todo modo, tal acontecimento não se expressa apenas conceitualmente, pois toda a ramificação instrumental e material alcança uma concretude nunca antes imaginada. É como se "*o sexo*" – expressão que Foucault faz questão de pôr entre aspas – passasse a responder por desdobramentos muito abrangentes. Tal mapeamento realça a campanha que o demarca como *alvo* diretamente relacionado ao conhecimento da vida. Mas seria muita imprudência entender essa campanha como uma tomada de decisão que muda de alvo conforme os ideários conjunturais. O máximo que se pode dizer é que nesse acontecimento específico dá-se azo ao sexo como *algo* que se deve dominar, mas que ao mesmo tempo resiste de alguma maneira ao poder, o que em contrapartida confere uma suposta verdade ao sexo: algo! algo? algo!? algo... Algo que se manifesta como poder e que se resguarda como segredo da verdade íntima do ser humano; algo que confere à sua teoria um espaço ideal de especulação, para o qual se voltam os dispositivos da sexualidade.

Essa virada, portanto, não pode ser vista de maneira gratuita, como mero esbarrão ou casualidade do poder que teria encontrado no sexo um meio de garantir sua expansão. Não há como ignorar o peso que, em termos gerais, a *censura* exerceu sobre a noção de sexo ao longo dos séculos, tratado como *estigma* e, em casos mais exacerbados, como *loucura*. O problema, porém, está na intensidade da contrapartida com que o sexo passou a ser alardeado, assumindo os ares de uma resposta *up to date* (das mais baratas às mais elaboradas) para todas as questões relacionadas à subjetividade e realização pessoal do indivíduo.

Do ponto de vista estratégico dos que se apropriam cognitivamente do sexo como instância libertária, encarando-o como desejo reprimido, como *algo* indubitavelmente problemático e que precisa ser solucionado, como sintoma de uma irregularidade que precisa ser regulada, com vistas, em última análise, a contestar o poder de dominação das estruturas repressoras, enfim, do ponto de vista dos que – na expressão de Foucault – se prestam a "alugar suas orelhas" para que seus confessores encontrem justificadas tanto a vontade de falar de

sexo quanto a expectativa que nutrem em relação àquilo que têm a confidenciar, não há como ignorar a reposição dos dispositivos de sexualidade, que tentam dar sentido a essas supostas energias dispersas – talvez inúteis para a sociedade – e encaminhá-las, a partir de um sentido, a um funcionamento devidamente ajustado. Na Idade Clássica, observa Foucault, o *sodomita* é apenas um *infrator*, ao passo que, na Idade Moderna, *um doente*. Eis uma passagem bastante ilustrativa do sujeito de direito (balizado pelo poder soberano) para o sujeito moral disciplinado e biopolitizado, partindo da ordem jurídica e chegando ao *ser* do indivíduo.

Da mesma maneira que, antes da Idade Clássica, a concepção elevada que se tinha do *amor* servia para compensar o silêncio da morte, a hipótese de Foucault sobre a expansão do poder equilibra a noção do sexo entre a expansão do seu desejo e a produção da vida, "atravessado" a um só tempo "pelo instinto de morte" (FOUCAULT, 1976, p. 206). Dado o fascínio que os dispositivos da sexualidade criam no elemento imaginário e revelador do sexo, torna-se possível, parafraseando Foucault, ouvir o sexo murmurar a morte.

Ao nos condicionarmos credulamente a conhecê-lo nos seus recônditos mais íntimos, ao acreditarmos que em função do seu exercício nos livramos dos instrumentos de poder, em suma, ao acedermos ao *sexo*, passamos a nos entregar mais a fundo aos dispositivos desenvolvidos ao longo de uma história que, a bem dizer, cria a ficção, a fixação e, sobretudo, o desejo do sexo. Nesse sentido, a falta constitutiva (aquilo que justifica a necessidade de preenchimento e que exacerba a dinâmica irrefreável desse desejo) denuncia a idealização do discurso da sexualidade, atestando a própria reposição do poder. Mas o discurso da sexualidade não é, para Foucault, mera artimanha ilusória e preconcebida pelos detentores de poder. Pois isso redundaria numa ilusão ainda maior do sexo, na condição de objeto especulativo da teoria geral do sexo. Dadas as reposições sociais e reformulações teóricas, tanto o discurso sobre o sexo quanto o seu objeto específico adquirem a concretude mais inquestionável que se pode imaginar. A *dependência histórica da sexualidade* exibe tal especulação, mostrando a ramificação de diversas formas de conhecimento sexual, como um dado objetivo, que, para seu funcionamento, necessita da *noção de sexo*. A relação é, pois, inescapavelmente mútua.

É preciso notar o tom, de certo modo, gozador com que Foucault conclui seu ensaio, "Direito de morte e poder sobre a vida". Ao fazer uma projeção acerca do que as pessoas podem vir no futuro a pensar sobre o culto do sexo (que tão bem define a atualidade), nosso autor parece ridicularizar todo esse estardalhaço causado pela eloquente liberdade sexual do século XX, cheia de convicções e diretrizes contrárias à repressão de uma *moral milenar* – como se tivéssemos encontrado a partir dessa abertura a resposta para todos os problemas, como se,

politicamente, tivéssemos desbravado, afinal, um caminho certeiro para a liberdade.

Em vez de um passado cristão repleto de ditames puristas, abnegando e conduzindo a uma concepção avessa ao corpo; no lugar de um desenvolvimento histórico, perpassado por uma moral castradora que, de maneira abrupta, teria sido interrompida e dissolvida na emancipação humana por meio do sexo (e numa certa culpa por desconhecê-lo), Foucault destrincha a ossada de um projeto de dominação (*de estratégias de saber e poder*), que se volta justamente para *dar voz ao sexo*, para tornar desejável o seu conhecimento, para nos *fazer acreditar na soberania de sua lei*, como instrumento de libertação, que, em suma, nos submete à *monarquia do sexo*.

Bibliografia

FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_______. *As palavras e as coisas*: uma arqueologia das ciências humanas. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_______. *História da sexualidade*. Rio de Janeiro: Graal, 1984-1985. 3. v.

_______. *La volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1976.

_______. *Microfísica do poder*. Tradução e organização de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979. (Biblioteca de Filosofia e História das Ciências.)

KELSEN, H. *Teoria pura do direito*. São Paulo, Martins Fontes, 2006.

KERVÉGAN J. F. *Hegel, Carl Schmitt* – o político entre a especulação e a positividade. Barueri: Manole, 2005.

MACEDO JR., R. P. *Carl Schmitt e a fundamentação do direito*. 2. ed. São Paulo: Saraiva, 2011.

SCHMITT, C. *Political theology*: four chapters of the concept of sovereignty. Introduction and translation by George Schwab. Cambridge: MIT Press, 1985.

_______. *Teologia política*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. v. 2.

_______. *Legalidade e legitimidade*. Belo Horizonte: Del Rey, 2007a. v. 11.

_______. *O guardião da Constituição*. Belo Horizonte: Del Rey, 2007b. v. 11.

_______. *The concept of the political*. Introduction and translation by George Schwab. Chicago: The University of Chicago Press, 2007c.

_______. *O conceito do político* – Teoria do Partisan. Belo Horizonte: Del Rey, 2008.

SIMÕES, B. C. *A recusa teimosa*: ensaios sobre o pensamento conservador. 2010. 209 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e

Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

Créditos das imagens

- – Ullstein Bild/Other Images
- – Osterreichische Nationalbibliothek
- – Roger Viollet/TopFoto/Grupo Keystone
- – Bettmann/Corbis (DC)/Latinstock

1. Meus agradecimentos a Thiago Magalhães da Silva, cujos comentários "kelsenianos" e críticas foram fundamentais para este texto.

2. Desdobremos um pouco mais a secularização política apontada por Schmitt. Segundo o seu ensaio *A era das neutralizações e despolitizações*, 1929 – posteriormente adicionado às reedições de *O conceito do político* (SCHMITT, 2008) –, tal processo histórico, embora não seja estritamente linear, orienta-se segundo o "domínio central" que determina a razão pela qual os "agrupamentos humanos" lutam: da arena de embates da "teologia", o centro decisório é transferido para a "metafísica" (séculos XVI e XVII), desta para a da "moral humanitária" (século XVIII), transfigurando-se, por fim, na "economia" (século XIX) e na "era da tecnologia" (século XX). O resultado final dessas transições culmina na elaboração de uma ampla esfera "neutra", reflexo da emergência das ciências naturais surgidas no início da modernidade.

3. Conforme esclarece o estudioso americano George Schwab, na "Introdução" à sua tradução inglesa de *Teologia Política*, a *letra* do artigo 48 autorizava, em *caso de emergência*, que "o presidente da república [*Reichspräsident*] pode suspender temporariamente, em parte ou inteiramente, os direitos básicos". À época, tal enunciado gerou uma dificuldade interpretativa sobre o alcance das "medidas necessárias" à segurança do Estado. Para reforçar a autoridade soberana por meio da ditadura, ante as pressões pluripartidárias do parlamento alemão (*Reichstag*), Schmitt alega que a formulação do artigo 48 foi alterada por diferentes comitês responsáveis pela Assembleia Constituinte. Originalmente a Carta estabelecia que o "presidente pode intervir [...] com a ajuda das forças armadas e tomar medidas necessárias para restaurar a segurança e ordem públicas". Posteriormente, o receio legalista quanto ao uso das "forças armadas" fez com que o enunciado fosse reformulado: "o presidente pode tomar medidas necessárias para restaurar a segurança e ordem públicas, e se necessário pode intervir com a ajuda das forças armadas". Ao destacar os autos dessa contenda, Schmitt entende que o segundo período do artigo "nada diz sobre o que pode ser feito além de suspender [alguns] direitos básicos [devidamente enumerados]". De todo modo, para Schmitt o raio de ação do presidente mostra-se

comprometido e limitado, pois ignora a imprevisibilidade das crises políticas, momentos esses em que as forças partidárias poderiam valer-se da legalidade instituída para ascender ao poder e dissolver a própria Constituição. A questão da interpretação da lei vai além dos limites estabelecidos pela lei, naquilo que Schmitt vê de premente e de urgente, isto é, naquilo que a conjuntura de ameaça torna patente a necessidade de aumento do poder presidencial para conter os "inimigos" do Estado.

4. Meus agradecimentos à Prof.ª Thelma Lessa da Fonseca e à Carolina Noto (Caru), cujos comentários e críticas foram indispensáveis para este texto.

5. Foucault assinala ainda, com conjuntura da emergência do racismo, o contraponto deste, identificado no surgimento da psicanálise freudiana. Mesmo que Freud tenha denunciado o papel da repressão dos desejos nas patologias humanas, dando vazão a toda uma energia sexual contida (ou recalcada) pela figura do *pai-soberano*, ainda assim a psicanálise se vê orientada a pensar o sexo à luz de interditos, isto é, de esquemas que remontam à lógica política da lei impositiva, que coage os indivíduos por força do poder (FOUCAULT, 1976). No final das contas, o peso do poder parece incidir mais sobre o furor impositivo que fomenta a sexualidade do que sobre a sua repressão: maior o seu constrangimento denunciado pela história, maior é o entrelaçamento biológico e maior o incremento de técnicas que o absorvem, redundando numa diretriz de excitação. Isso não ocorre propriamente como um ato sexual em resposta às necessidades biológicas do corpo, mas como sintoma da instrumentalização, segundo uma *história do corpo*, que difunde irrestritamente a domesticação da vida.

O Liberalismo Contemporâneo e seus Críticos

Denilson Luis Werle

Introdução

Grande parte das discussões na filosofia política contemporânea (particularmente aquelas do universo anglo-saxão) é marcada por questões normativas, com o foco voltado predominantemente para a fundamentação dos princípios de justiça e dos ideais de liberdade e de comunidade que deveriam orientar os diagnósticos críticos e as propostas de reforma ou de modificação radical dos processos políticos e das principais instituições sociais, econômicas e jurídicas que afetam nossas vidas de forma persistente e de várias maneiras. Na justificação desses princípios normativos e na especificação de seu sentido na organização racional de uma sociedade justa, o Liberalismo tem sido o paradigma dominante no debate, para o bem ou para o mal. Na verdade, pode-se dizer que o Liberalismo é a forma reflexiva da própria modernidade política. Há obviamente muitas formas de Liberalismo, com diferentes elementos fundamentais, mas o predomínio de sua agenda na filosofia política normativa nas décadas recentes é algo notável e na verdade reconhecido até mesmo pelos

vários enfoques críticos ao Liberalismo. Porém, assim como no caso do predomínio praticamente unânime dos ideais da democracia, não é nada fácil fornecer uma definição breve do Liberalismo, tal como não é fácil definir com clareza o conceito de democracia. Muito se escreve a favor e contra o Liberalismo, esquecendo-se, na maioria das vezes, do caráter multifacetado e ambíguo do Liberalismo. É relativamente simples nomear filósofos denominados *liberais*, como os clássicos John Locke, Adam Smith, John Stuart Mill, Aléxis de Tocqueville, Benjamin Constant, e contemporâneos como Isaiah Berlin, Friedrich Hayeck, John Rawls, Robert Nozick, Charles Larmore, Ronald Dworkin, para citar alguns. Mas é mais difícil dizer o que têm em comum. Como qualquer outra tradição de pensamento político, o Liberalismo é marcado por controvérsias internas em torno de conceitos e ideais centrais, bem como por divergências com seus críticos.[1]

Um bom caminho para apresentar o Liberalismo contemporâneo parece-nos ser aquele que caracteriza o Liberalismo muito mais como uma *problemática comum* do que uma concordância em torno de conceitos fundamentais. Desde seu surgimento no século XVII o Liberalismo segue aquelas correntes da filosofia política que buscam manter o exercício do poder político e social sob a égide de princípios morais, argumentando a favor de um constitucionalismo democrático segundo o qual o poder político e social somente é legítimo quando estiver fundamentado na soberania popular, no *rule of law* (império do direito), na proteção de direitos e liberdades básicas dos indivíduos; se obtiver o consentimento racional de pessoas autônomas, livres e iguais no pleno uso público de sua razão. Pode-se dizer que a preocupação central do Liberalismo consiste em saber qual o sentido e como assegurar social e institucionalmente a *autonomia dos indivíduos*. Liberdade igual, autonomia dos indivíduos, império da lei (ou estado de direito), justiça e democracia compõem a gramática moral das reflexões dos liberais.

No caso do Liberalismo contemporâneo, essa preocupação clássica de como evitar a arbitrariedade do poder, assegurando a autonomia dos indivíduos livres e iguais, passou a ser pensada a partir de uma das características centrais da modernidade: o fato de que as pessoas razoáveis tendem a divergir socialmente e discordar politicamente sobre a natureza da vida boa. Essa divergência razoável entre as pessoas faz com que os interesses, vontades e valores de indivíduos e grupos se cruzem e choquem em diferentes esferas da vida em sociedade. Com isso, os conflitos na vida social e política se tornam incontornáveis. Se não existirem princípios e regras que assegurem a convivência, coordenem as ações e estabeleçam parâmetros públicos para julgar as reivindicações nos casos de conflito, perde-se a própria autonomia dos indivíduos livres. À luz do pluralismo de planos de vida individuais e formas de vida culturais, a questão central do

Liberalismo contemporâneo passa a ser, então, saber como é possível existir uma sociedade justa, boa e estável de cidadãos que estão divididos entre si por interesses e valores não apenas divergentes, mas, por vezes, irreconciliáveis entre si. Como justificar moralmente os termos sob os quais as pessoas livres e iguais podem viver juntas numa associação política? Na resposta a essa questão, retoma-se um conjunto de temas clássicos da modernidade política: a institucionalização dos direitos humanos, os sentidos da democracia, as concepções de indivíduo e de comunidade, os conceitos de liberdade e de igualdade, a separação entre Estado e religião e os limites da tolerância, a relação entre Estado, sociedade civil e mercado.

Não há nenhum exagero em dizer que a publicação, em 1971, de *Uma teoria da justiça,* de John Rawls (1921-2002), reatualizou essa questão nas reflexões da filosofia política contemporânea. Ao retomar a tradição do constitucionalismo democrático, que encontra uma de suas raízes na doutrina do contrato social (Locke, Rousseau e Kant), Rawls reacende a discussão sobre o ideal de uma sociedade justa de cidadãos livres e iguais, deslocando a reflexão sobre os temas clássicos da filosofia política moderna (análise da natureza do poder, da origem e legitimidade do Estado e da lei, o conceito de soberania) para a questão de como realizar efetivamente – tanto do ponto de vista das condições materiais (de renda e riqueza) quanto do ponto de vista das condições formais – os ideais de liberdade e igualdade da cidadania democrática. Com a crise do Liberalismo de bem-estar social e do socialismo real, e com o que se pode chamar de "esgotamento das energias utópicas" (Habermas) vinculadas àqueles projetos de organização da sociedade, a teoria da justiça de Rawls deu novo ânimo às reflexões de filosofia política normativa e ao debate sobre os fundamentos de uma sociedade justa.

A centralidade da teoria da justiça de Rawls no debate contemporâneo deve-se não apenas à sua proposta de fundamentar a organização de uma sociedade justa no ideal de autonomia plena dos indivíduos. Ela também se evidencia nas várias críticas que lhe foram dirigidas pelos próprios *liberais* (como Ronald Dworkin, Bruce Ackerman, Charles Larmore, Joesph Raz, Will Kymlicka) que também procuraram articular melhor os fundamentos da moralidade política liberal-igualitária; por teóricos *libertarianios* (como Robert Nozick), para quem a teoria de Rawls não é suficientemente liberal, pois defende uma noção de justiça social que interfere arbitrariamente na liberdade individual entendida de forma mais radical; e, de forma mais enfática, recebeu críticas acirradas dos teóricos *comunitaristas* (Michael Sandel, Charles Taylor, Michael Walzer, Alasdair MacIntyre) que retomam argumentos aristotélicos-hegelianos para fazer um diagnóstico crítico da modernidade política liberal. A teoria da justiça acabou influenciando, ainda que de forma indireta, a retomada das reflexões sobre a liberdade, a justiça e a democracia em outras tradições teóricas, como a do

marxismo analítico (Jon Elster, G. A. Cohen, John Roemer) e do *republicanismo* (Philip Pettit, Cass Sunstein, Frank Michelman, Quentin Skinner).[2]

No escopo deste capítulo não nos será possível abordar todos os tipos de Liberalismo contemporâneo nem toda a variedade de críticas a ele dirigidas. Por razões óbvias, a discussão ficará restrita, então, às principais ideias do Liberalismo político igualitário desenvolvidas na concepção de justiça como equidade de John Rawls (I), para em seguida apresentar os vários níveis de uma das correntes teóricas críticas ao Liberalismo: o comunitarismo (II). Por último, faremos algumas observações sobre o livro *Liberalismo político*, originalmente publicado em 1993, de Rawls (2000) como uma resposta às críticas comunitaristas. Esse recorte, mesmo com todas as omissões, ainda possibilitará uma compreensão ampla das várias dimensões envolvidas na discussão do problema da justiça em nossas sociedades democráticas contemporâneas, complexas e plurais, marcadas não só por crescentes desigualdades de renda e riqueza, mas, também, pela pluralidade de planos de vida individuais e de formas de vida culturais que geram conflitos profundos acerca dos critérios de justiça distributiva e dos direitos e deveres que temos de reconhecer reciprocamente como membros de uma comunidade política de livres e iguais. Ao final, será possível ter uma visão mais ou menos esquemática e crítica dos principais conceitos, ideias morais e formas de argumentar usados por liberais e comunitaristas para defender suas posições sobre diferentes temas: o conceito de pessoa moral; a neutralidade do Estado de direito e a política do bem comum; o *ethos* de uma sociedade democrática; e a possibilidade de uma justificação universalista dos valores e princípios morais.

10.1. John Rawls: justiça, liberdade e democracia

Um dos objetivos centrais da teoria da justiça de Rawls consiste em fundamentar uma concepção filosófica da justiça para uma democracia constitucional. A esperança de Rawls

> "[...] é a de que a justiça como equidade pareça razoável e útil, ainda que não totalmente convincente, para uma grande gama de orientações políticas ponderadas e, portanto, expresse o núcleo comum da tradição democrática" (RAWLS, 2008, p. xxxvi).

A ideia é estabelecer um vínculo necessário entre a justiça e a estrutura básica de uma sociedade democrática. Para isso, a filosofia política tem como uma de suas tarefas básicas fornecer uma base pública de justificação para acordos políticos, entre os próprios cidadãos, sobre as questões políticas fundamentais que dizem respeito aos seus direitos e deveres recíprocos como membros plenos de uma comunidade política e à distribuição dos benefícios e

encargos resultantes da cooperação social voltada para vantagens mútuas de todos. É importante considerar que Rawls não pretende elaborar uma concepção moral abrangente da justiça aplicável ao amplo leque de questões práticas, desde ações, juízos morais quotidianos até os problemas mais intrincados da relação entre moral, política e direito em sociedades complexas e plurais. Seu propósito é mais limitado:

> "[...] o objeto primário da justiça é a ***estrutura básica da sociedade***, ou mais exatamente, a maneira pela qual as instituições sociais mais importantes distribuem direitos e deveres fundamentais e determinam a divisão de vantagens decorrentes da cooperação social" (RAWLS, 2008, p. 8).[3]

A teoria da justiça de Rawls pretende fornecer um conjunto de princípios capaz de evitar a arbitrariedade moral na determinação dos direitos e deveres dos cidadãos e fornecer um ponto de vista comum a partir do qual reivindicações conflitantes dos cidadãos possam ser julgadas. Portanto, pretende oferecer um padrão moral a partir do que possam ser avaliados os aspectos da estrutura básica quando *questões políticas fundamentais* estiverem em jogo.[4] Esse padrão não deve ser estendido para os princípios que definem outras virtudes morais das pessoas. Trata-se, portanto, de um padrão voltado para as principais instituições da sociedade, e apenas indiretamente para os indivíduos, à medida que estes vivem e levam adiante seus planos de vida sob as regras públicas estabelecidas por aquelas instituições.

O alcance limita-se à formação de um juízo político sobre dois tipos de problemas fundamentais, que se referem a duas *circunstâncias da justiça*:

> a. questões de justiça distributiva que decorrem do problema da escassez moderada e referem-se ao modo de estabelecer os termos equitativos que determinam a partilha dos encargos e benefícios decorrentes da cooperação social. Essas questões não podem ser resolvidas pelo simples jogo do livre mercado, mas por meio de princípios substantivos de justiça aplicados à estrutura básica da sociedade; e>
>
> b. questões da tolerância decorrentes do fato do pluralismo das formas de vida culturais e dos planos de vida individuais. Os princípios de justiça são necessários não apenas para especificar termos equitativos de cooperação social, mas também para especificar os direitos e deveres de cidadãos que, além de perseguirem interesses e planos de vida diferentes, estão também profundamente divididos entre si por uma diversidade de doutrinas filosóficas, religiosas, morais e políticas abrangentes.

Na definição e justificação de uma teoria da justiça que possa lidar com esses dois âmbitos de problemas, Rawls recorre a uma das ideias centrais da moralidade política liberal: a *prioridade da justiça em face do bem*.

> "Essa prioridade do justo sobre o bem acaba sendo a característica principal da concepção da justiça como equidade. Isso impõe certos critérios à moldagem da estrutura básica como um todo; esses critérios não devem gerar propensões e comportamentos contrários aos princípios de justiça [...] e devem garantir a estabilidade das instituições justas. Assim, impõem-se certos limites iniciais ao que é bom e quais formas de caráter são moralmente dignas, e também aos tipos de pessoas que os seres humanos devem ser. Ora, qualquer teoria da justiça define alguns limites desse tipo, isto é, limites necessários para que seus princípios primeiros possam ser satisfeitos nas circunstâncias vigentes" (RAWLS, 2008, p. 38-39).

A tese da prioridade da justiça sobre o bem pode ser entendida de duas maneiras, ambas retomam um estilo de argumentação utilizado por Kant na fundamentação do princípio supremo da moralidade: a liberdade como autonomia. A primeira consiste em defender a ideia normativa da *inviolabilidade da pessoa*:

> "Cada pessoa possui uma inviolabilidade fundada na justiça que nem o bem-estar de toda a sociedade pode desconsiderar. Por isso, a justiça nega que a perda da liberdade de alguns se justifique por um bem maior desfrutado por outros. Não permite que os sacrifícios impostos a poucos sejam contrabalançados pelo número maior de vantagens de que desfrutam muitos. Por conseguinte, na sociedade justa as liberdades de cidadania igual são consideradas irrevogáveis; os direitos garantidos pela justiça não estão sujeitos à negociação política nem ao cálculo de interesses sociais [...]. Por serem as virtudes primeiras das atividades humanas, a verdade e a justiça não aceitam compromissos" (RAWLS, 2008, p. 4).

Retrato de John Rawls, por Frederic Reglain. Paris, 1987.

A autonomia dos indivíduos não pode ser violada por considerações coletivas de bem-estar social, do bem comum ou outro fim coletivo. Isso, porém, não transforma Rawls num defensor da liberdade negativa que privilegia

exclusivamente a autonomia privada. O objetivo da justiça é assegurar as condições sociais, políticas e jurídicas indispensáveis (com veremos adiante, a lista de bens básicos) ao exercício da autonomia dos cidadãos considerados pessoas morais livres e iguais.

A segunda maneira de entender a tese da prioridade da justiça sobre o bem consiste no princípio da *neutralidade de justificação do Estado*, ou à neutralidade ética do direito, frente às concepções particulares do bem e as doutrinas abrangentes. A ideia é que, em uma sociedade marcada pelo *fato do pluralismo*, os princípios de justiça que devem regular a vida em comum não podem se apoiar em qualquer concepção particular de vida boa ou em doutrinas morais, filosóficas e religiosas abrangentes. O Estado de direito no Liberalismo se fundamenta na tolerância e na neutralidade ética que assegura um conjunto de liberdades básicas iguais e procedimentos político-jurídicos de realização efetiva dessas liberdades. Uma vez que os princípios da justiça para a estrutura básica estabelecem uma série de limites que restringem o desenvolvimento dos planos de vida individuais e as formas de vida culturais, estabelecendo normas e regras que devem ser obedecidas obrigatoriamente por todos, o que a tese da prioridade do justo sobre o bom exige é que os princípios de justiça sejam justificados por meio de razões que todos os cidadãos, imersos em eticidades diferentes, poderiam aceitar (ou pelo menos por razões que ninguém poderia razoavelmente rejeitar), independentemente do recurso à coerção.

> "A ideia norteadora é que os princípios da justiça para a estrutura básica da sociedade constituem o objeto do acordo original. São eles os princípios que pessoas livres e racionais, preocupadas em promover seus próprios interesses, aceitariam em uma situação inicial de igualdade como definidores das condições fundamentais de sua associação" (RAWLS, 2008, p. 13-14).

Para configurar a forma desse acordo, Rawls articula a moralidade política liberal num esquema de justificação que amarra dois níveis de validação normativa: o da *posição original*, que é a expressão do ponto de vista abstrato da moral imparcial, e o do *equilíbrio reflexivo*, que articula os princípios de justiça com nossas intuições morais cotidianas.

Com a ideia de posição original, Rawls generaliza e leva a um nível mais alto de abstração a teoria tradicional do contrato social (Locke, Rousseau e Kant). Não se trata de um contrato que funda a sociedade civil – portanto, na teoria de Rawls, não existe o pressuposto dos contratualistas modernos de um *estado de natureza* e, muito menos, a passagem deste para a sociedade civil-jurídica, mas, sim, trata-se de um procedimento de escolha aplicado aos próprios princípios de justiça, que devem orientar a estrutura básica de uma sociedade democrática constitucional *já instituída*.

Ao usar a linguagem do contrato social, o que interessa a Rawls não é explicar, como nos contratualistas clássicos, a origem legítima de um poder político organizado juridicamente, mas, sim, apresentar o princípio racional (um procedimento) de justificação pública inscrito no modelo do contrato social. Sempre lembrando que a ideia norteadora da teoria da justiça é que os princípios de justiça para a estrutura básica da sociedade sejam o objeto de um consenso original. São esses princípios que pessoas livres e racionais, preocupadas em promover seus próprios interesses, aceitariam numa posição inicial de igualdade. Apesar dos vários usos da palavra *contrato*, a linguagem do contrato traz em si as ideias de aceitabilidade razoável e de publicidade dos princípios de justiça. São princípios escolhidos não apenas em função de uma racionalidade instrumental voltada à promoção do autointeresse, mas, também, por razões morais que podem ser publicamente reconhecidas e aceitas reciprocamente.

O uso da linguagem do contrato para desenhar os contornos do procedimento de justificação na posição original tem o propósito de mostrar que os princípios de justiça são o resultado de uma situação de escolha equitativa. Os cidadãos (ou seus representantes), como pessoas livres e iguais, sujeitas a restrições razoáveis, escolhem de modo racional certos princípios para regular a estrutura básica da sociedade, entendida como um sistema equitativo de cooperação social para vantagem mútua. Rawls modela na posição original várias restrições que o conceito de justo impõe ao bem: a condição de generalidade, de universalidade, de publicidade, de ordenação das pretensões conflitantes, e a condição de caráter último. Essas condições devem situar equitativamente as pessoas como livres e iguais, de modo que os princípios de justiça escolhidos expressem um ponto de vista moral imparcial publicamente aceitável para todos. Isso significa que devem ser excluídas ou colocadas em suspenso aquelas desigualdades consideradas moralmente arbitrárias (como as desigualdades socioeconômicas e as desigualdades naturais). Além disso, não deve ser permitido que algumas pessoas tenham maior poder de barganha ou informações privilegiadas em relação às outras; devem também ser excluídos o uso da força, da fraude, do engano e da coerção. Todas essas restrições estão sintetizadas no *véu de ignorância*.[5]

O objetivo principal do véu de ignorância é garantir que na escolha dos princípios de justiça ninguém seja favorecido ou desfavorecido pelo resultado do acaso natural ou pela contingência de circunstâncias sociais. Assim, o véu de ignorância significa que as partes não conhecem seu lugar presente e futuro na sociedade, a posição de sua classe, o *status* social, nem a sorte na distribuição de talentos e habilidades naturais. Além disso, presume-se que as partes são mutuamente desinteressadas, no sentido de que não se movem por nenhum sentimento de benevolência ou altruísmo.

Com esses pressupostos, a posição original assegura a imparcialidade e equidade na escolha dos princípios, de modo que sua justificação não dependa de razões éticas particulares, das características e circunstâncias particulares de uma eticidade particular. O véu de ignorância explicita as condições razoáveis que delimitam o espectro de razões e informações *moralmente válidas*, isto é, que podem fundamentar princípios de justiça numa sociedade marcada pelo pluralismo. Nesse sentido, para justificar a escolha dos princípios, as partes não podem contar com boas razões, seja a sua posição particular na sociedade, seja o fato de professarem uma doutrina religiosa, filosófica ou moral abrangente, ou uma concepção particular do bem. Também têm de ser excluídas informações sobre a raça e o grupo étnico, diferenças de gênero e os diversos talentos naturais.

É importante destacar que a posição original é um procedimento de teste e, como tal, tem uma natureza hipotética dedutiva.

> "A posição original é apenas um artifício de representação: descreve as partes, cada qual responsável pelos interesses essenciais de um cidadão livre e igual, numa situação equitativa, alcançando um acordo sujeito a condições que limitam apropriadamente o que podem propor como boas razões" (RAWLS, 2000, p. 68).

Como artifício de representação, qualquer acordo feito nessa situação seria justo, como numa espécie de "geometria moral" (RAWLS, 2008, p. 147). Rawls chega a dizer que

> "[...] a posição original é caracterizada de modo que o acordo a ser alcançado pode ser realizado dedutivamente pelo raciocínio a partir de como as partes estão situadas e descritas, as alternativas abertas a elas, e o que as partes contam como razões e informações disponíveis" (RAWLS, 2001, p. 17).

Na posição original, as partes são igualmente representadas como pessoas dignas, e o resultado da deliberação não é condicionado por contingências artificiais ou pelo equilíbrio relativo das forças sociais. Segundo as restrições razoáveis do véu de ignorância, ninguém pode ser favorecido ou desfavorecido na escolha dos princípios pelo resultado do acaso natural ou pela contingência das circunstâncias sociais.

Além dessa simetria das relações mútuas, assegurada pelo véu de ignorância, a posição original é equitativa para os indivíduos entendidos como *pessoas morais livres e iguais*. O ponto de vista da posição original representa uma ideia de pessoa moral implícita na própria razão prática como também presente na cultura política pública de uma sociedade democrática. Quando menciona a ideia de pessoa moral, Rawls (1992, p. 37) refere-se a "alguém que pode ser um cidadão plenamente cooperativo da sociedade ao longo de uma vida

completa". Trata-se de privilegiar uma concepção de pessoa que seja adequada à ideia mais fundamental de sociedade entendida como sistema equitativo de cooperação social entre cidadãos como livres e iguais. Assim, para Rawls

> "[...] a ideia intuitiva básica é a de que, em virtude do que podemos chamar suas capacidades morais, e das capacidades da razão – o pensamento e o juízo, associados a essas capacidades – dizemos que as pessoas são livres. E em virtude de possuírem essas capacidades em grau necessário a que sejam membros plenamente cooperativos da sociedade, dizemos que as pessoas são iguais" (RAWLS, 1992, p. 37).

As pessoas são iguais no sentido de que se consideram reciprocamente como tendo o direito ao igual respeito de determinar e de avaliar publicamente, a partir da reflexão justa, os princípios de justiça pelos quais a estrutura básica da sociedade vai ser governada. E *as pessoas são livres*, e reconhecem reciprocamente a liberdade um do outro, de diferentes formas: são livres para realizar de modo reflexivo suas concepções do bem; reconhecem um ao outro como fontes de pretensões válidas; e reconhecem um ao outro como pessoas responsáveis por seus fins ou concepções do bem.

Em virtude da ideia de sociedade como sistema equitativo de cooperação social, Rawls pressupõe a pessoa moral como dotada com duas capacidades: a de ter um senso de justiça e a de ter uma concepção do bem.

> "O senso de justiça é a capacidade de entender, de aplicar e de agir a partir de uma concepção pública de justiça que caracteriza os termos equitativos da cooperação social. A capacidade de concepção do bem é a capacidade da pessoa de formar, de revisar e racionalmente perseguir uma concepção da vantagem racional, ou do bem" (RAWLS, 1992, p. 37-38).

A posição original visa, portanto, a não expressar uma dada situação histórica real ou como uma condição primitiva da cultural, mas expressar esse ideal de pessoa moral, e suas duas capacidades morais. Ela é um artifício de representação, um procedimento de justificação que sintetiza todos os requisitos da razão prática e mostra como os princípios de justiça resultam dos princípios da razão prática conjugados às concepções de sociedade e pessoa, também elas ideias da razão prática. Ela formaliza o ponto de vista moral imparcial que possibilita a escolha de princípios para julgar questões políticas fundamentais.

Com o uso do modelo do contrato para formalizar o ponto de vista moral imparcial, Rawls pretende dar uma expressão procedimental ao conceito kantiano de autonomia moral. Segundo Rawls, o principal objetivo de Kant foi o de aprofundar e justificar a ideia de Rousseau de que a liberdade consiste em agir de acordo com uma lei que nós estabelecemos para nós mesmos. E isso, para Rawls,

> "[...] conduz não a uma moralidade de obediência austera, mas sim a uma ética de autoestima e respeito mútuo. A posição original pode, então, ser descrita como uma interpretação procedimental da concepção kantiana de autonomia, e do imperativo categórico nos quadros de uma teoria empírica" (RAWLS, 2008, p. 318).

A descrição da posição original de deliberação sob o véu de ignorância pretende explicar em que sentido agir com base nos princípios assim escolhidos expressa nossa natureza de pessoas racionais iguais e livres. Para Rawls, essas ideias teriam vínculos identificáveis com a conduta moral cotidiana. Em parte, é isso que o método do *equilíbrio reflexivo* quer mostrar.

A justificação pública dos princípios da justiça é, então, complementada com a introdução de um segundo nível de validação normativa: o método do *equilíbrio reflexivo*. Este é introduzido por Rawls "para tornar a ideia de sociedade bem ordenada mais realista e ajustá-la às condições históricas e sociais das sociedades democráticas, que incluem o fato do pluralismo" (RAWLS, 2001, p. 32). Os princípios de justiça devem mostrar sua razoabilidade na comparação com os pontos fixos de nossos juízos ponderados em diferentes níveis de generalidade. O objetivo é aproximar princípios de justiça de nosso senso moral cotidiano. O que tem de ser examinado é em que medida os princípios se aplicam às instituições democráticas e quais seriam seus resultados, e, consequentemente, em que medida se encaixam na prática com nossos juízos ponderados em reflexão devida. Os princípios de justiça não são fundamentados intuitivamente, mas por juízos bem ponderados sobre o que é mais razoável para nós fazermos, aqui e agora. O importante é que haja um processo de afinação reflexiva entre princípios de justiça, intuições morais e juízos políticos. Estes têm de ser refinados e adaptados no processo de idas e vindas da deliberação pública reflexiva entre os cidadãos. Isso significa que

> "[...] podemos modificar a caracterização da situação inicial ou reformular nossos juízos atuais, pois até os juízos que consideramos como pontos fixos provisórios estão sujeitos a reformulação. Com esses avanços e recuos, às vezes alterando as condições das circunstâncias contratuais, outras vezes modificando nossos juízos para que se adaptem aos princípios, suponho que acabaremos por encontrar uma descrição da situação inicial que tanto expresse condições razoáveis como gere princípios que combinem com nossos juízos ponderados devidamente apurados e ajustados. Denomino esse estado de coisas como equilíbrio reflexivo. É equilíbrio porque finalmente nossos princípios e juízos coincidem; e é reflexivo porque sabemos a quais princípios nossos juízos se adaptam e conhecemos as premissas que lhes deram origem" (RAWLS, 2008, p. 24-25).

Se os princípios da justiça como equidade conseguirem passar por diferentes níveis de justificação poder-se-ia, na opinião de Rawls, considerar a sua teoria da

justiça a melhor descrição de nosso *senso de justiça*, de nossa sensibilidade moral como cidadãos vistos como pessoas morais livres e iguais.

Contudo, a teoria da justiça de Rawls não consiste somente num *procedimento de justificação*, mas, também, oferece uma concepção *substantiva* da justiça. Rawls explicita quais os princípios de justiça seriam escolhidos no seu procedimento de justificação, atribuindo um conteúdo à sua concepção de justiça: a lista de bens básicos.

Rawls apresenta dois princípios da justiça sobre os quais haveria um consenso na posição original e que melhor se aproxima de nossos juízos bem ponderados. São eles:

> a. todas as pessoas têm igual direito a um projeto inteiramente satisfatório de direitos e liberdades básicas iguais para todos, projeto esse compatível com todos os demais; e, neste projeto, as liberdades políticas, e somente estas, deverão ter seu valor equitativo garantido; e
>
> b. as desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer dois requisitos: primeiro, devem estar vinculadas a posições e cargos abertos a todos, em condições de igualdade equitativa de oportunidades; e, segundo, devem representar o maior benefício possível aos membros menos privilegiados da sociedade.

Democracias constitucionais devem poder ser publicamente justificadas segundo princípios de justiça. *Julgamento de Jean, Duque de Alençon por traição diante do Rei Carlos VII em Vendome, 1458*, de Jean Fouquet. Bayerische Staatsbibliothek Munich, Munique.

Rawls considera o conteúdo destes dois princípios um caso especial de uma concepção mais geral da justiça, que é expressa numa lista de *bens sociais*

básicos: todos os valores sociais – liberdade e oportunidade, renda e riqueza, e as bases sociais do autorrespeito – devem ser distribuídos igualitariamente a não ser que uma distribuição desigual de um ou de todos esses valores traga vantagens para todos. Essa lista de bens básicos, dentre os quais Rawls considera que as bases sociais do autorrespeito como o bem básico mais importante, forma a concepção do bem implícita na justiça como equidade. Os bens básicos são caracterizados como aquilo que as pessoas necessitam para desenvolver suas duas capacidades morais (a de ter uma concepção racional do bem e a de ter um senso de justiça) na sua condição de cidadãos livres e iguais, e de membros plenos de uma sociedade entendida como sistema equitativo de cooperação social voltada para as vantagens mútuas de todos. É precisamente isso que um sistema de direitos fundamentais individuais deve assegurar a cada pessoa, independentemente da eticidade em que as pessoas estão imersas.

Mas até que ponto é plausível sustentar a justificação dos princípios de justiça em um procedimento de teste tão abstrato como o da posição original? Será que os princípios assim escolhidos fazem jus às necessidades concretas das pessoas? Os princípios de justiça são realmente universais ou expressam uma concepção particular de vida boa: a concepção liberal de vida boa? Não se introduz uma concepção particular de vida boa ao falar de uma cesta de bens básicos como condições necessárias para levar uma vida autônoma? Uma teoria da justiça não deveria justamente começar a se perguntar *o que é a vida boa* e a partir daí definir seus princípios distributivos? Esse é o ponto dos críticos comunitaristas.

10.2. A crítica comunitarista ao Liberalismo: o *self* eticamente situado e a prioridade da política do bem comum

O comunitarismo é um movimento político filosófico surgido nos anos 1980, predominantemente no mundo anglo-saxão, como reação ao domínio do Liberalismo. Retomando argumentos aristotélicos, hegelianos, do republicanismo clássico, rousseaunianos e românticos, a crítica comunitarista de autores como Michael Sandel, Charles Taylor, Michael Walzer, Alasdair MacIntyre visa a apontar os equívocos e os problemas negligenciados pela moralidade política liberal em geral, e a de Rawls em particular. A alternativa proposta pelos comunitaristas é pensar a questão da justiça a partir de fundamentos normativos mais sensíveis à autocompreensão cultural das pessoas, recorrendo a fontes morais supostamente mais apropriadas para lidar com as necessidades das pessoas e das comunidades concretas. Não há nenhum argumento evidente para a razão prática dar prioridade à justiça diante do bem, isto é, às práticas e instituições que preferencialmente protejam a liberdade individual diante de políticas do bem comum, como querem os liberais. O argumento comunitarista é o de que as condições das sociedades modernas plurais exigem um alargamento

do horizonte de reflexões da razão prática: é preciso expandi-la para o conjunto mais amplo daquilo que dá sentido à autorrealização pessoal. Uma teoria da justiça deve, antes de mais nada, buscar uma concepção do bem que proteja a vulnerabilidade das pessoas concretas, inseridas em contextos comunitários particulares. Para isso, uma teoria da justiça não deve querer fundamentar-se em princípios abstratos escolhidos a partir de um ponto de vista moral imparcial por pessoas livres e iguais por de trás de um véu de ignorância, descolados dos contextos simbólicos e culturais, dos laços de solidariedade e dos valores das comunidades que dão sentido à vida das pessoas. Deve, sim, perguntar-se pelas condições concretas de socialização e de autorrealização pessoal, com o foco voltado à proteção dos contextos comunitários de formação da identidade pessoal nas relações intersubjetivas de reconhecimento em horizontes de valores sociais compartilhados. Uma teoria da justiça deveria considerar não princípios abstratos, mas os valores concretos da comunidade política; não a pessoa moral individual isolada, mas as pessoas eticamente situadas, com suas concepções de vida digna e necessidades concretas; não uma política fundada apenas na proteção de direitos fundamentais individuais, mas, também, principalmente nas > *avaliações fortes* sobre o que é o bem comum da comunidade política. Portanto, a função da filosofia prática deveria ser não a de fundamentar um suposto *ponto arquimediano* para avaliar a estrutura básica da sociedade, mas, sim, a de procurar fornecer linguagens de articulação mais sutis e ricas que permitam aos próprios cidadãos, sem terem de renunciar às suas identidades, valores e filiações comunitárias mais densas, encontrarem formas de resolver seus conflitos na própria prática comum de deliberação pública.

Uma dificuldade que enfrentamos ao querer examinar esta alternativa sugerida pelos comunitaristas é a de que ela não se encontra sistematizada de modo positivo em nenhum autor comunitarista. Na verdade, os próprios *filósofos comunitaristas* relutam em fazê-lo e, ao contrário dos filósofos liberais, inclusive tomam um certo distanciamento reflexivo ao analisar o debate entre liberais e comunitaristas.[6] As reflexões comunitaristas sobre a moralidade, os direitos fundamentais e a legitimidade democrática são apresentadas muito mais no sentido de uma contraposição crítica ao Liberalismo do que num esforço sistemático de fundamentação. Aqui, vou me deter nas questões relativas à formação da identidade pessoal nas relações de reconhecimento recíproco, e nas exigências normativas que daí decorrem; nas questões que dizem respeito à relação entre a justiça e o bem comum e o problema da neutralidade da justificação; e a configuração do *ethos* da democracia e o conceito de política democrática. Para tanto, em vez de falar do comunitarismo em geral, considero mais frutífero seguir as objeções de um autor comunitarista, Michael Sandel (2005), que se dirigem, às duas ideias centrais do Liberalismo de Rawls: a

concepção atomista da pessoa moral e a prioridade da justiça (ou dos direitos) diante do bem comum.

Segundo Sandel, a ideia de pessoa moral e a do procedimento neutro de justificação que estão no centro da teoria de Rawls são duas ideias empobrecedoras da vida social, pois tornam impossível apreender aspectos fundamentais da formação da identidade pessoal e do modo como as pessoas julgam e agem moralmente. Consequentemente, tornam impossível conceber o cidadão como alguém para o qual é natural unir-se aos outros para perseguir uma ação comum ou para realizar o bem comum da comunidade política. Sandel propõe demonstrar que o conceito atomista de pessoa leva Rawls a adotar a tese da prioridade da justiça diante do bem e que isso o impede de reconhecer a necessária prioridade do bem na reflexão sobre a justiça. Essa prioridade do bem comum teria de levar a uma ampliação da moralidade do Estado constitucional democrático, remetendo também o conceito liberal-igualitário de cidadania ao plano da autorrealização pessoal e do autoesclarecimento ético da comunidade política. O argumento de Sandel consiste em demonstrar que a moralidade política do Estado constitucional democrático não pode estar fundada em ideais e direitos abstratos, mas sim em concepções substantivas do bem comum. O sentido da justificação pública e dos conteúdos dos direitos fundamentais só pode ser compreendido em termos de sua contribuição para o florescimento do que os membros da comunidade político-jurídica consideram uma vida digna.

A crítica de Sandel pode ser dividida em duas etapas. Primeiro, demonstra o caráter inapropriado do conceito de pessoa pressuposto nas teorias contratualistas em geral. Em oposição ao conceito rawlsiano de *self*, Sandel propõe que os sujeitos não sejam descritos na posição original como se fossem independentes de seus objetivos de vida e orientações de valor. Sandel argumenta que a concepção de pessoa defendida por Rawls é vazia, que ela fere nossa autopercepção, ignora nossa incorporação em práticas comunitárias, desconsidera nossa necessidade de recebermos o reconhecimento social de nossas identidades individuais. Em contraposição a isso, afirma que a identidade de cada pessoa deveria ser entendida a partir da sua inclusão na práxis cultural de uma comunidade, no horizonte significativo de valores, tradições e formas de vida culturais. Portanto, a identidade da pessoa não é anterior aos seus fins, como teria afirmado Rawls, mas forma-se na socialização com os outros e no vínculo com uma concepção de vida boa. Nesse sentido, a normatividade das sociedades modernas não poderia partir de um conceito inverossímil de pessoa desincorporada e neutra eticamente. Pelo contrário, teria de partir de pessoas que já estão *situadas radicalmente*. Isto é, de pessoas que se autocompreendem como pessoas situadas no horizonte de configurações de valores específicos e que julgam e agem no interior dessas configurações.

Dado que a configuração de valores é somente adquirida intersubjetivamente nos processos de socialização cultural e integração social mediados comunicativamente, o pressuposto subjacente de sujeitos independentes que estão isolados uns dos outros seria insustentável em termos teóricos. Por mais individualizada que seja uma pessoa, ela extrai sua autocompreensão de si mesma a partir do contexto cultural de orientações valorativas compartilhadas intersubjetivamente. Seria impossível conceber o *self* como um ser solipsista, pré-social.

A segunda etapa da crítica de Sandel é mostrar que toda moralidade política liberal está ancorada neste conceito equivocado de pessoa. O argumento de Sandel consiste em mostrar que o equívoco da ideia da primazia da justiça e dos direitos fundamentais – consequentemente, da neutralidade de justificação ética – sobre o bem e a concepção de vida boa decorre do fato de estar apoiada na falsa premissa antropológica de um *self* isolado e desincorporado. Para Sandel, a tese liberal da prioridade da justiça – a prioridade dada para a proteção legal da liberdade de escolha pessoal e para a lista de bens primários como o cerne normativo inviolável de uma sociedade justa – só faz sentido se as pessoas são consideradas indivíduos que escolhem monologicamente seus planos de vida e objetivos. Só assim os indivíduos precisam da proteção de sua autonomia pessoal diante das influências da comunidade. Os direitos fundamentais formariam então um aparato protetor neutro, já que não envolveriam nenhuma definição abrangente da vida boa, deixando a cada sujeito individual a possibilidade de tomar suas próprias decisões. Segundo Sandel, essa representação liberal dos direitos fundamentais básicos seria o complemento necessário ao conceito atomista de pessoa moral.

> “De acordo com a ética baseada em direitos, é precisamente porque somos ***selves*** separados essencialmente, independentes, que precisamos de uma estrutura neutra, uma estrutura de direitos que nega escolher entre objetivos e fins concorrentes. Se o ***self*** é anterior aos seus fins, então o direito deve ser anterior ao bem” (SANDEL, 2005, p. 5).

A crítica de Sandel consiste em apresentar razões que mostrem que o indivíduo está sempre situado no interior de uma eticidade concreta, pela qual forma sua identidade e seus planos de vida. Portanto, o que a justiça deveria proteger não é um conceito abstrato de pessoa, mas a pessoa concreta. O sujeito deve ser apreendido como um sujeito socializado comunicativamente, que forma sua identidade nas estruturas intersubjetivas de reconhecimento mútuo. Portanto, não escolhe simplesmente seus objetivos de vida, mas os busca e os descobre na interação social com os demais sujeitos. Se assim o compreendermos, então a relação liberal entre os direitos individuais fundamentais e a ideia do bem comum da comunidade deve ser invertida: para obter uma compreensão

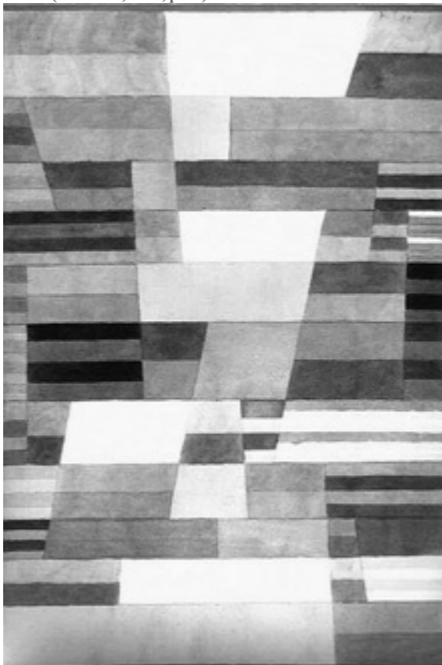
apropriada de si mesmo, livre de constrangimentos, a realização da liberdade do indivíduo exige o pressuposto da pertença a uma comunidade de valores intacta na qual pode certificar-se da solidariedade e do reconhecimento dos outros. O êxito da identidade pessoal depende da inserção em redes cada vez mais densas de dependências sociais. O que a justiça deve procurar proteger e promover é a integridade do tecido vital de relações de reconhecimento recíproco nas quais as pessoas formam suas identidades. Desse modo, o conceito de pessoa *situada radicalmente* fundamenta a primazia normativa dos valores compartilhados por uma comunidade ético-cultural diante dos direitos fundamentais. Então, não uma política fundada nos direitos individuais fundamentais, mas uma política fundamentada no bem comum deveria ser a preocupação da filosofia política.

Para Sandel, o debate entre liberais e comunitaristas é mal formulado quando visto como uma discussão entre aqueles que prezam a liberdade individual e aqueles para quem os valores da comunidade ou a vontade da maioria devem prevalecer; entre os que privilegiam os direitos humanos universais e os que consideram os valores das diferentes culturas e tradições. O ponto importante da controvérsia "não é saber se os direitos são importantes, mas sim saber se os direitos podem ser identificados e justificados de um modo que não pressuponha uma concepção particular da vida boa" (SANDEL, 2005, p. 10). O que está em causa não é se as exigências individuais ou as exigências da comunidade devem ter prioridade, mas, sim, se os princípios de justiça que orientam a estrutura básica da sociedade podem ser justificados de forma neutra, sem recorrer a concepções de vida boa dos cidadãos membros da sociedade política. A questão fundamental é saber como o justo e o bom estão relacionados.

A posição de Sandel é a de que não é possível justificar uma concepção de justiça sem recorrer a uma concepção da vida boa. Podemos entender o vínculo entre o justo e o bom de duas formas:

> a. a maneira comunitarista afirma que a força moral dos princípios de justiça deriva dos valores comumente compartilhados numa comunidade ou tradição concretas. São os valores da comunidade que definem o que é o justo e o injusto. A justificação pública de princípios de justiça não pode prescindir dos ideais éticos implícitos, e muitas vezes não realizados, de uma comunidade, tradição ou projeto comum; e
>
> b. outra forma, não comunitarista, consiste em dizer que a validade dos princípios de justiça depende do bem intrínseco das finalidades que servem: eles realizam um bem humano considerado fundamental. Trata-se de um argumento teleológico, do tipo aristotélico.

O modo comunitarista de vincular o justo e o bom lhe parece claramente insuficiente, pois corre o risco de transformar a justiça num mero produto de uma convenção, o que diminuiria seu caráter crítico. Para Sandel (2005, p. 12), "os argumentos acerca da justiça e dos direitos acarretam inevitavelmente um

juízo de valor". Algo do qual se esquivam tanto os liberais, que defendem que a justiça e os direitos devem ser justificados independentemente de doutrinas abrangentes, quanto os comunitaristas, que dizem que a justiça e os direitos devem decorrer dos valores sociais dominantes. "Ambos procuram evitar emitir um juízo de valor sobre as finalidades promovidas pelos direitos". Existe, portanto, uma terceira possibilidade entre liberais e comunitaristas, "segundo a qual a justificação dos direitos depende da importância moral das finalidades que estes servem" (SANDEL, 2005, p. 12).

A estrutura de linhas paralelas, interrompida em vários locais por barras inclinadas, dividindo os campos horizontais, assemelha-se à ideia de que o fato do pluralismo remete à imagem de uma cidadania igualitária composta por indivíduos que persistem em suas diferenças. *Monumento no país fértil*, de Paul Klee, 1929.

Sandel discute um caso específico: o direito de liberdade religiosa, não por acaso, uma questão que está na origem da tradição liberal. "Por que razão é que a liberdade de prática religiosa deve gozar de uma proteção constitucional especial?" (SANDEL, 2005, p. 12). A resposta liberal diria "é importante pelas mesmas razões que a liberdade individual em geral, isto é, porque permite que as pessoas sejam livres de viver autonomamente, escolhendo e perseguindo seus próprios valores" (SANDEL, 2005, p. 12). A defesa desse direito está baseada no respeito moral às pessoas como indivíduos autônomos e independentes, capazes de fazer suas próprias escolhas de todo tipo. Não se trata de respeitar a religião em si, mas, sim, a pessoa e sua capacidade de escolher de forma livre e voluntária. Porém, essa não é a melhor maneira de defender o direito à liberdade religiosa, como se ela fosse "um caso particular do direito mais geral de autonomia individual, ao direito geral de cada um selecionar os seus valores" (SANDEL, 2005, p. 13). Segundo Sandel (2005, p. 13) isso

> "[...] descreve mal a natureza das convicções religiosas e obscurece as razões pelas quais se deve assegurar uma proteção constitucional especial ao exercício livre da prática religiosa. Construir todas as convicções religiosas como produto de escolha poderá conduzir a que se perca de vista o papel que a religião desempenha na vida daqueles para quem o cumprimento de deveres religiosos se apresenta como um objetivo constitutivo, essencial, para o seu bem e indispensável à sua identidade".

Devemos respeitar uma convicção religiosa não pelo fato de ter sido escolhida, mas, sim, pelo "lugar que ocupa face à vida boa, as qualidades de caráter que promove, ou (de um ponto de vista político) a sua tendência para cultivar os hábitos e as disposições que produzem bons cidadãos" (SANDEL, 2005, p. 13). Nem tudo pode ser colocado na cesta de escolhas de um indivíduo independente: temos de manter a distinção entre as exigências mais profundas e os meros interesses e preferências mais imediatos. Sem essa distinção, confunde-se o cumprimento de deveres com a busca de meras preferências. No caso da liberdade religiosa, não se pode ignorar "a situação particular daqueles que, de forma consciente, se encontram sob a alçada de deveres que não podem renunciar, nem sequer perante obrigações legais que colidam com eles" (SANDEL, 2005, p. 14). O argumento a favor do direito à liberdade religiosa passa por um juízo de valor:

> "[...] os princípios religiosos, tal como os que se praticam genericamente

numa sociedade específica, produzem modos de ser e de agir merecedores de honras e estimas – seja por serem admiráveis em si mesmos, ou por proporcionarem qualidades de caráter enformadoras de bons cidadãos" (SANDEL, 2005, p. 14).

Temos razões para acreditar que os princípios e as práticas religiosas contribuem para modos de vida moralmente admiráveis. "O argumento em prol de um direito não pode ser totalmente desligado de um juízo substantivo acerca do valor moral da prática que esse direito se propõe a proteger" (SANDEL, 2005, p. 15). Portanto, não basta a referência a princípios universalistas abstratos. A referência a uma concepção do bem é essencial para o raciocínio prático: sem ela, o raciocínio moral e político é indeterminado e não fornece um guia para o que devemos fazer.

Mas, como formar um juízo moral substantivo acerca dos objetivos promovidos pelos direitos? Como fazer nos casos em que a pessoa sente-se constituída por diferentes contextos comunitários (família, povoado, classe, tribo, nação etc.) que, como sabemos, impõem lealdades e obrigações conflitantes e por vezes não conciliáveis? O fórum privilegiado para resolver esses conflitos, dizem os comunitaristas, não é a consciência individual, mas, sim, a esfera pública de participação e de deliberação democrática. Consequentemente, os comunitaristas apontam para a necessidade de uma ampliação do ideal da razão pública em direção a um modelo *republicano* de deliberação política, no qual a formação dialógica e reflexiva do juízo é o critério de legitimação das normas morais e dos valores éticos que devem regular a vida em comum. O contexto da justificação deve ser o das *avaliações fortes* sobre a vida boa, o que não exclui um amplo uso público da razão.

Enquanto o Liberalismo entende primordialmente a cidadania como uma relação entre pessoas privadas com um *status* jurídico de liberdades subjetivas igualmente asseguradas, o comunitarismo caracteriza a cidadania como uma relação constituída eticamente e por determinadas virtudes orientadas para o bem comum. Consequentemente, enquanto a posição comunitarista compreende a integração política e social como a produção de uma ordem social a partir de valores ético-culturais compartilhados, que vinculam a identidade dos sujeitos e a identidade da comunidade política, a posição liberal assume apenas pressupostos mínimos sobre a unidade social, contentando-se em explicá-la como cooperação por meio de princípios procedimentais, de valores políticos neutros e da afirmação recíproca de direitos fundamentais. Em suma, para os comunitaristas, a comunidade política é entendida como uma comunidade ética integrada na autocompreensão cultural que vincula as identidades pessoais e a práxis cultural da identidade comunitária, às vezes entendida como unidade pré-política, outras vezes como unidade construída na participação política. Para os liberais, a comunidade política é entendida como cooperação social que se constitui a partir

de uma pluralidade de sujeitos com direitos individuais e pretensões recíprocas – no cerne, como comunidade jurídica (FORST, 2010).

Não obstante essas diferenças, ambos entendem a legitimação política a partir do ideário democrático, isto é, segundo a ideia de uma razão pública que procura levar em conta a circunstância de que as dimensões acima não são rigidamente opostas, mas complementares. O que a crítica comunitarista coloca em dúvida é a prioridade que liberais atribuem aos princípios de justiça (e seu engessamento num conjunto de direitos e liberdades fundamentais) em detrimento das avaliações fortes sobre a vida digna da comunidade de valores. Segundo a crítica comunitarista, não se trata então de negar a importância da linguagem dos direitos, mas de criticar os limites em que a moralidade liberal a situou. A linguagem dos direitos e o contexto de justificação devem ser compreendidos a partir do mapa moral fornecido pela autocompreensão cultural da identidade moderna, que seria muito mais rico e diversificado do que supõe o Liberalismo. Nesse sentido, o Liberalismo é uma *ética da inarticulação*, para usar uma expressão de Taylor, que leva a um estreitamento do âmbito da razão prática moderna, restringindo-a às questões da justiça ou do dever ser, suprimindo as questões da vida boa, do que torna a vida plena, da autocompreensão ética e da autenticidade de cada indivíduo e comunidade. Nesse sentido, a justiça liberal acaba por sobrevalorizar apenas uma dimensão – a da autonomia dos indivíduos – daquilo que pertence ao conjunto mais amplo da cultura moderna da liberdade. E esse estreitamento do âmbito da moralidade e da liberdade teria como resultado o empobrecimento dos sujeitos e da vida social.

Vale repetir, não se trata de trazer o plano das avaliações fortes dos indivíduos e das comunidades numa relação de concorrência com o plano dos procedimentos e direitos individuais fundamentais. A questão é como melhor reconciliar as duas dimensões. Para os comunitaristas, o problema fundamental da razão prática é encontrar um conjunto de formas de reconhecimento recíproco que possibilitem a realização ampla da liberdade (como autonomia individual e autorrealização pessoal) e da *igualdade complexa*. E, como tal, trata-se de ver como os direitos individuais fundamentais e a estrutura básica da sociedade melhor podem refletir a autocompreensão ético-cultural das pessoas que neles se identificam e com eles regulam sua convivência comum. À filosofia prática cabe mostrar como isso é possível, e apontar para fenômenos que exigem uma rearticulação entre o *universalismo* dos direitos individuais fundamentais e o *particularismo* da autocompreensão da comunidade de valores.

10.3. Observações finais: o *Liberalismo político* de Rawls como resposta à crítica comunitarista

No *Liberalismo político*, podemos encontrar uma reação de Rawls ao debate dos liberais e comunistaristas. Rawls denomina a sua concepção de justiça como equidade não mais como uma teoria moral da justiça, embora ainda tenha fundamentos morais. Agora, a justiça como equidade é situada no interior do *Liberalismo político*, qualificando-a como uma concepção pública e política da justiça. A escolha destes termos não é arbitrária. Ela tem o propósito de distanciar o Liberalismo político de outras versões da moralidade política liberal, tanto clássicas (como os Liberalismos éticos de Mill e Kant) quanto contemporâneas (como o Liberalismo perfeccionista de Raz e o Liberalismo igualitarista de Dworkin); de tentar corrigir alguns problemas internos à justiça como equidade: o suposto déficit de realidade da descrição das condições de estabilidade de uma sociedade bem ordenada e a não separação entre a justiça como equidade e as demais doutrinas morais abrangentes;[7] e de defender sua teoria das objeções comunitaristas de que a justiça como equidade permanece cega diante das particularidades das pessoas e da diversidade de formas de vida culturais, dos valores, da tradição e do bem comum da eticidade democrática realmente existente.

Para fazer frente a essas objeções, Rawls insiste na defesa das principais ideias da moralidade política liberal. A despeito das modificações, Rawls continua a identificar a primazia da justiça diante do bem comum e o valor da neutralidade do Estado diante de concepções do bem distintas como os traços essenciais de uma concepção política da justiça. Essa é a única maneira de, segundo Rawls, organizar a convivência política justa e estável de sociedades nas quais os cidadãos estão profundamente divididos por doutrinas morais, religiosas e filosóficas razoáveis, embora incompatíveis. O pluralismo razoável, como característica permanente da cultura política pública democrática, se converte no pano de fundo que justifica a aposta na neutralidade. Mas trata-se de uma aposta que se restringe ao campo do político, sem, contudo, excluir as pretensões morais da teoria.[8] O desafio que se coloca para uma concepção política e pública da justiça, como a de Rawls, é o de encontrar uma base comum de justificação entre doutrinas abrangentes razoáveis, que preencha, ao mesmo tempo, tanto as condições de aceitabilidade racional quanto as condições de aceitação fática. Nesse sentido, por um lado, a base comum de justificação pública e de formação do acordo sobre questões políticas fundamentais deve ser buscada *mais além* das diversas concepções do bem; por outro lado, somente podemos fazê-lo a partir *de dentro* das próprias concepções do bem, uma vez que os cidadãos não estão dispostos a renunciar facilmente às concepções de vida boa configuradoras de suas identidades e formas de vida cultural. Nessas circunstâncias, uma teoria da justiça conseguirá apresentar princípios que possam ser compartilhados pelos cidadãos como um fundamento comum de acordo político à medida que

conseguir alcançar um *ponto de equilíbrio* entre as exigências de universalidade – aquilo que todos estariam dispostos a aceitar – e as exigências particulares de cada concepção abrangente do bem. Essa é a ideia que está no cerne do conceito de *overlapping consensus*: um acordo razoável em torno de princípios de justiça e valores políticos com os quais os cidadãos podem se identificar, mas por razões diferentes e mantendo suas diferenças de crenças e estilos de vida.

Para preencher as exigências do contexto de justificação colocado pelo pluralismo das sociedades modernas, Rawls introduz algumas modificações na forma de interpretar a justiça como equidade. Apesar de manter a dupla estratégia de justificação introduzida em *Uma teoria da justiça*, o *artifício de representação* da posição original de deliberação sob o véu de ignorância e o recurso ao método do *equilíbrio reflexivo*, nas últimas formulações de sua teoria Rawls se inclina mais favoravelmente para o método do equilíbrio reflexivo e a justificação pública (ou o uso público da razão) como instâncias privilegiadas de fundamentação de seus princípios de justiça. Como resultado, os princípios da justiça passam a ser preferencialmente justificados a partir de uma razão prática que reconstrói as intuições morais mais profundas e os ideais normativos da eticidade política presentes na cultura política pública e nas instituições das democracias constitucionais modernas, e que aposta na capacidade de os cidadãos encontrarem, mediante a formação pública do juízo, um ponto de equilíbrio entre os princípios de justiça e esses ideais. Nessa perspectiva, há um enfraquecimento da estratégia de justificação do tipo *transcendental* ou kantiana, predominante na *Teoria da justiça,* fundamentada na representação procedimental e no conceito intersubjetivo de autonomia pessoal, e no conceito de pessoa moral, presentes na posição original, em favor do fortalecimento de uma estratégia que poderíamos qualificar de *reconstrutivismo hegeliano*, ou pragmático, fundamentada nos ajustes e reajustes do método de equilíbrio reflexivo entre juízos particulares, princípios de justiça e ideais implícitos na eticidade concreta das sociedades de democracia constitucional.[9]

É preciso notar que se trata de certa tensão na teoria de Rawls, e não do abandono unilateral de uma estratégia de justificação a favor de outra. Ainda que a distinção não seja muito clara, Rawls mantém a pretensão de aceitabilidade racional dos princípios ao lado da pretensão de sua aceitação fática. Isso porque o acordo sobre princípios de justiça não se concebe como um mero *modus vivendi* entre as diferentes doutrinas abrangentes, como se fosse o produto de uma negociação ou compromisso entre elas. A concepção pública e política da justiça é certamente não metafísica, mas continua sendo uma concepção moral. Portanto, deve ser reconhecida e aceita por motivos morais – e não apenas racionais-estratégicos – derivados do uso público da razão. Nessa perspectiva, todo princípio, norma ou valor que aspira a uma validade geral devem submeter-

se à prova da intersubjetividade: a força vinculante deve se apoiar em razões que todos poderiam aceitar ou, pelo menos, ninguém poderia razoavelmente rejeitar. Nesse sentido, para Rawls, a razão prática está, por assim dizer, inscrita no próprio espaço público de seu uso. O que confere objetividade às convicções políticas é a perspectiva compartilhada do uso público da razão. O procedimento do uso público da razão é a instância privilegiada para assegurar a validade das afirmações normativas, bem como para gerar a sua aceitação. Mantém-se, assim, o duplo movimento de justificação: a concepção de justiça deve ser aceita não apenas por ser aquela que, após o juízo bem ponderado na reflexão pública, os cidadãos *de fato* compartilham nas sociedades democráticas, mas, também, como aquela que os cidadãos *devem* aceitar ao pretenderem realizar o ideal político da autodeterminação e autogovernar-se de forma justa e democrática. Assim, a reconstrução, que Rawls propõe, das intuições morais e ideias intuitivas, que estão subjacentes aos princípios de justiça, não tem apenas um valor descritivo para a cultura democrática liberal, mas tem, também, uma pretensão universalista, derivada da própria razão prática. Se não fosse assim, como a teoria da justiça poderia exercer sua função crítica, não se limitando a ser uma sistematização racional ideológica do que já existe?

É evidente que essa tensão no procedimento de justificação abre os flancos para diversas críticas e mal-entendidos acerca da teoria de Rawls. Qual é, afinal, o critério de razoabilidade da razão pública: a posição original ou o método do equilíbrio reflexivo? Quais os limites da apresentação e discussão das diferentes concepções do bem? O uso público da razão somente intervém uma vez que os princípios de justiça já tenham sido propostos ou escolhidos na posição original, cabendo aos cidadãos referir-se a eles na formação do juízo político e discutir sua aplicação adequada, ou a razão pública funciona também como contexto de descoberta das razões que justificam os próprios princípios de justiça? Se escolhermos a primeira opção, a construção do ponto de vista moral imparcial (a posição original) *determina* a justiça dos resultados das deliberações públicas: a argumentação moral é independente das deliberações políticas. A questão aqui é saber, então, qual o espaço ao debate de questões éticas de avaliação forte em uma esfera pública sujeita às restrições da moral. Se optarmos pela segunda, a razão pública desempenha um papel mais dinâmico e inclusivo, promovendo uma ponderação *reflexiva e crítica* entre a argumentação moral e as deliberações ético-políticas. Neste último sentido, a justificação reflete as condições, sempre obscuras e imperfeitas, da deliberação pública em uma sociedade democrática. O risco aqui é o de se perder a dimensão da aceitabilidade racional no torvelinho das deliberações políticas, perpassadas por conflitos de interesses e relações de poder. Essa tensão na teoria de Rawls parece-nos ser um dos traços permanentes de teorias que não se resignam a serem uma mera sistematização do que é vigente e buscam oferecer um padrão

crítico-normativo para orientar as transformações dos processos políticos e das principais instituições da estrutura básica da sociedade. Vale dizer, um padrão que é simultaneamente imanente e transcendente ao contexto das sociedades modernas. E cada vez mais autores liberais e comunitaristas procuram refinar seus argumentos (afinal, o debate ainda se mantém em aberto) para dar uma resposta razoável para a questão da justiça numa sociedade democrática marcada pela crescente complexidade social, pela pluralidade de estilos de vida e formas de vida culturais e por profundas desigualdades de renda e riqueza.

Bibliografia

DE VITA, Á. *A justiça igualitária e seus críticos*. São Paulo: Ed. Unesp, 2000.

_______. *O liberalismo igualitário*. Sociedade democrática e justiça internacional. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

DWORKIN, R. *Uma questão de princípio*. Tradução de Luis Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

FORST, R. *Contextos da justiça*. Para além de liberalismo e comunitarismo. Tradução de D. L. Werle. São Paulo: Boitempo, 2010.

GARGARELLA, R. *As teorias da justiça depois de Rawls*. Um breve manual de filosofia política. Tradução de Alonso Reis Freire. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

KYMLICKA, W. *Filosofia política contemporânea*. Tradução de Luis Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

RAWLS, J. Justiça como equidade: uma concepção política, não metafísica. *Lua Nova*, São Paulo, n. 25, p. 5-24, 1992.

_______. *Justice as fairness*: a restatement. Cambridge/London: Harvard University Press, 2001.

_______. *O liberalismo político*. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Ática, 2000.

_______. *Uma teoria da justiça*. Tradução de Jussara Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

RYAN, A. Liberalism. In: GOODIN, R.; PETTIT, P. *A companion to contemporary political philosophy*. Malden: Blackwell, 2001.

SANDEL, M. J. *O liberalismo e os limites da justiça*. Tradução de Carlos E. Pacheco do Amaral. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2005.

TAYLOR, C. Propósitos entrelaçados: o debate liberal-comunitário. In: TAYLOR, C. *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000.

VAN PARIJS, P. *O que é uma sociedade justa?* Tradução de Cíntia Àvila de

Carvalho. São Paulo: Ática, 1997.

Créditos das imagens

– Rapho-Gamma/Getty Images
– Art Archive/Other Images
– Paul Klee

1. Por exemplo, os ideais de liberdade individual, igualdade política, a tolerância, as virtudes da democracia e do império da lei são centrais na moralidade política liberal, mas adquirem sentidos diferentes em cada filósofo, e por vezes conflitantes, gerando dúvidas se de fato podemos dar uma definição unívoca do Liberalismo (RYAN, 2001; DWORKIN, 2001).

2. Sobre esse debate, há bons livros em português (alguns traduzidos) que fazem uma boa reconstrução do debate ou de alguns temas desenvolvidos nele. Cf. FORST (2010), KYMLICKA (2006), VAN PARIJS (1997), DE VITA (2000, 2008), GARGARELLA (2008).

3. O conceito de estrutura básica é, como reconhece o próprio Rawls, um tanto vago. Nem sempre fica claro quais instituições ou quais de suas características deveriam ser incluídas. Numa definição aproximada, Rawls entende por instituições mais importantes "a constituição política e os principais arranjos econômicos e sociais. A proteção legal da liberdade de pensamento e de consciência, os mercados competitivos, a propriedade particular no âmbito dos meios de produção e a família monogâmica constituem exemplos das instituições sociais mais importantes" (RAWLS, 2008, p. 8).

4. Essas questões referem-se aos "elementos constitucionais essenciais" (os princípios fundamentais que especificam a estrutura geral do Estado e do processo político; as prerrogativas do legislativo, do executivo e do judiciário; o alcance da regra da maioria; os direitos e liberdades fundamentais e iguais de cidadania que as maiorias legislativas devem respeitar, tais como o direito ao voto e à participação política, a liberdade de consciência, a liberdade de pensamento e de associação, assim como as garantias do *rule of law*) e "às questões de justiça básica" (a distribuição dos bens sociais básicos).

5. "Entre as características essenciais dessa situação está o fato de que ninguém conhece seu lugar na sociedade, sua classe ou seu *status* social; e ninguém conhece sua sorte na distribuição de dotes e habilidades naturais, sua inteligência, força e coisas semelhantes. Presumirei até mesmo que as partes não conhecem suas concepções do bem nem suas propensões psicológicas especiais" (RAWLS, 2008, p. 14-15).

6. Esse, por exemplo, é o caso de Charles Taylor. Não obstante se declare explicitamente favorável às proposições antropológicas e normativas do comunitarismo, Taylor (2000) vê certa confusão no debate liberais e comunitaristas e formula uma interpretação muito peculiar do comunitarismo, dando motivos para suspeitar da profundidade dessa adesão.

7. Ver a introdução de Rawls (2000).

8. O domínio do político refere-se tanto ao objeto da teoria da justiça – a estrutura básica da sociedade – , às questões – os fundamentos constitucionais e as questões de justiça básica – e ao modo de justificação – a teoria restringe-se aos valores político-morais, em oposição à metafísica e aos princípios verdadeiros.

9. São vários os textos de Rawls que ilustram essa sua guinada hegeliano-pragmatista. Mas o mais significativo parece-nos ser "Justiça como equidade: uma concepção política, não metafísica" (RAWLS, 1992), originalmente publicado em 1980.

Teorias Contemporâneas da Democracia

Entre realismo político e concepções normativas

Rúrion Melo

Introdução

Considerar democrático um regime político significa entendê-lo como uma forma ideal de governo em que o povo governa. A realização desse ideal do autogoverno, contudo, depende de uma série de condições políticas efetivas que nos remete à macroestrutura institucional das diversas Democracias existentes. A teoria e a prática democráticas, seja relacionadas ao cotidiano de nossa vida política ou às rigorosas teorias que as analisam, exprimem uma *tensão* constitutiva entre a Democracia ideal e a Democracia real. Pensar a Democracia implica uma tarefa de articulação entre intuições normativas e observações empíricas, e tal articulação é extremamente intrincada e suscita questões centrais para o pensamento político contemporâneo. As instituições de Democracias realmente existentes têm algo em comum com os ideais de

soberania popular e de autonomia política? Em que sentido se pode afirmar que tais instituições são legítimas? As concepções normativas de Democracia se encontram ligadas de algum modo com as práticas empíricas? Ambas as perspectivas, a ideal e a real, permitem corroborar a afirmação de que a Democracia parece legitimar a vida política moderna.

A despeito do recente comprometimento geral em relação à Democracia, quando se trata de justificar racionalmente os regimes considerados democráticos – o que equivaleria a apresentar uma justificação racional para as críticas levantadas a regimes não democráticos – o debate contemporâneo, marcado por perspectivas concorrentes, não oferece respostas triviais. Recorreremos a duas posições distintas, embora igualmente complementares, para compor nossa exposição das principais concepções contemporâneas e suas respectivas justificações sobre os sentidos da Democracia. Mostrarei neste capítulo que os teóricos da Democracia se colocaram em relação de *oposição* ao apresentarem argumentos realistas ou normativos: com os primeiros, sublinharam-se as características complexas e plurais de Democracias reais, a competição das elites pelo poder, o sistema político-administrativo do Estado e o primado do autointeresse na descrição do jogo político; com os últimos, reforçaram-se os procedimentos democráticos para as tomadas de decisão coletiva, a participação política, os processos de formação da opinião e da vontade e a deliberação pública entre os cidadãos. Além de abordar introdutoriamente essa oposição, este capítulo tem o intuito de mostrar também que ambas as concepções se encontram em relação *complementar*: os realistas nunca abdicaram de atribuir uma justificação racional às instituições democráticas e avaliá-las positivamente diante de regimes autoritários; as concepções normativas, por sua vez, procuraram explicitar aquilo que os realistas apenas pressupuseram de forma implícita, ou seja, apontaram fagulhas de uma razão existente nas próprias práticas e processos políticos descritos empiricamente.

11.1. Elitismo democrático

A distinção contemporânea entre uma abordagem realista da política e concepções normativas surge do interior do próprio discurso das teorias sociológicas da Democracia. As *ficções* ou os *mitos* das correntes clássicas da filosofia política foram combatidos pelos realistas paralelamente às suas descrições empíricas dos processos políticos efetivos, levando muitas vezes a conclusões inesperadas em relação às representações mais comumente aceitas sobre como deveria ser um governo democrático. Pois não só a história das ideias como também alguns acontecimentos históricos marcantes – tais como as Revoluções Americana e Francesa – definiram a autocompreensão política das

sociedades modernas de maneira decisiva como um espaço republicano de autogoverno dos cidadãos do Estado. Para todos aqueles que orientaram suas expectativas teóricas e práticas norteados por tais acontecimentos e ideais, o desenvolvimento político progressivo dos regimes de governo democráticos poderia acabar em algum momento realizando os aspectos mais desejáveis do modelo democrático e da cidadania ativa, tais como o do bem comum, da soberania popular e da participação direta. Na verdade, a pretensão de aceitação universal do modelo do autogoverno pareceu altamente plausível mesmo para aqueles desconfiados diante das utopias democráticas, uma vez que associaram tais caracterizações normativas gerais à questão fundamental do caráter democrático do exercício da autoridade e da legitimidade do poder (HELD, 2006).

A visão partilhada por muitos daqueles realistas que se dedicaram ao estudo da Democracia no século XX levou a conclusões diversas (por vezes *pessimistas*) sobre a plausibilidade de se encontrar efetivados os clássicos ideais democráticos. Max Weber e Joseph Schumpeter, dois dos autores mais representativos dessa corrente, ofereceram análises das Democracias contemporâneas em que a participação democrática e o ideal da soberania popular deram lugar aos mecanismos institucionais formais e a processos de concorrência pelo poder. A perspectiva do *realismo político* está ancorada no diagnóstico mais amplo de uma modernidade política caracterizada pela existência de sociedades altamente complexas e pluralistas. Sociedades *complexas* (compostas por um Estado burocratizado, por uma economia de mercado desenvolvida e por uma sociedade civil fragmentada em grupos de interesse) possuem um alto grau de diferenciação funcional que acompanha a racionalização do direito, a concentração das empresas e a extensão da intervenção estatal sobre os mais diversos âmbitos da atividade humana. Sociedades *plurais*, que não contam mais com uma eticidade tradicional e comum, são regidas por uma multiplicidade de valores e de interesses que na maior parte das vezes são irreconciliáveis entre si e ensejam uma individuação cada vez mais radical de formas de vida: cada indivíduo assume radicalmente a responsabilidade de avaliar os valores que orientarão suas decisões (WEBER, 2008).

É importante notar que, embora Weber e Schumpeter tenham adotado o realismo político como pressuposto metodológico de suas análises, seria um erro afirmar que eles se limitaram a uma descrição normativamente neutra do funcionamento do sistema político. Cada um dos autores nos oferece ferramentas teóricas com as quais podemos distinguir regimes autoritários e antidemocráticos daqueles legítimos e democráticos. Curiosamente, o realismo político sempre pretendeu ser mais coerente do que as concepções normativas na sua preocupação em apresentar justificações racionais plausíveis para uma defesa

da Democracia. Se a racionalização do Estado moderno, como veremos, impõe limites aos ideais igualitários da liberdade política – ideais considerados *vagos*, segundo o vocabulário realista –, aspectos institucionais das Democracias existentes ainda assim possibilitam uma justificação do governo democrático segundo definições mínimas, tais como a manutenção de eleições periódicas, o princípio da maioria e procedimentos de tomadas de decisão razoavelmente consensuais. Para tais autores, o núcleo liberal instaurado nos mecanismos de funcionamento do sistema político é passível de justificação porque promoveria procedimentalmente a pluralização dos valores e a organização democrática da concorrência entre os grupos de interesse, fomentando, assim, o princípio da liberdade de escolha sob as condições de um mundo racionalizado.

Porém, longe de assumir os ideais democráticos das doutrinas clássicas, eles mostraram também que os processos políticos modernos contradizem o princípio da soberania popular. Primeiramente porque, seguindo a posição de Weber, o campo do político a que se restringe a perspectiva realista compreendeu a sociedade política centrada na figura privilegiada do *Estado*. E em vez de defini-lo, como o fizeram muitas das correntes jurídico-políticas modernas, procurando entender sua finalidade com base em conceitos normativamente carregados (bem comum, vontade geral, autonomia pública etc.), Weber preferiu entendê-lo segundo os *meios* empregados para estabelecê-lo: o Estado não é senão um agrupamento político que "reivindica o monopólio do uso legítimo da força física" (WEBER, 2005, p. 56), passando a ser a única fonte de *direito* à violência. O objetivo daqueles que participam da política, considerando tal definição, consistirá basicamente no esforço de conquista do poder dessa figura que detém o uso legítimo da força. Por essa razão, "todo homem que se entrega à política aspira ao poder" (WEBER, 2005, p. 57), pois a luta dos grupos sociais para influenciar a divisão de poder do Estado se caracteriza pela relação de dominação do homem sobre o homem fundada na violência considerada legítima. E a existência do Estado simplesmente estaria comprometida se homens dominados não se submetessem à autoridade dos dominadores.

Uma das teses fortes de Weber consiste em entender que a dominação organizada necessitou de um poder administrativo altamente racionalizado. A afirmação da autoridade na condução da vida política de sociedades complexas passou para as mãos de *políticos profissionais*, funcionários e especialistas que administram o aparato burocrático do Estado. Os interesses coletivos da comunidade política ficam restritos, assim, às condições de competição política pelo poder administrativo, de sorte que o objetivo de assegurar o ideal da soberania popular é desmentido pelo modo como o poder administrativo se transforma num fim em si mesmo. Destarte, a organização da vida política fica fadada a uma crescente burocratização e à centralização administrativa. Essa redefinição realista da Democracia – que acaba adotando uma separação entre o

conjunto de cidadãos comuns (o *povo*) e o primado da lógica do poder administrativo (o Estado racional) – assumirá o diagnóstico inevitavelmente pessimista de uma ascendente dominação da burocracia.

Schumpeter leva adiante importantes aspectos da posição weberiana sobre a complexidade social e o pluralismo para combater o que chama de *duas grandes ficções* da clássica doutrina democrática. A primeira ficção é aquela do *bem comum*, ou seja, a concepção de Democracia de acordo com a qual a finalidade do governo democrático consistiria na realização dos interesses e valores comuns de uma comunidade política. As decisões consideradas democraticamente legítimas seriam aquelas ancoradas na vontade comum do povo, pressupondo-se que "todo o povo pudesse concordar ou ser levado a concordar por força de argumentos racionais" (SCHUMPETER, 1975, p. 251). Contudo, essa imagem de um corpo político unificado contradiz abertamente o diagnóstico de uma sociedade pluralista. As pessoas possuem antes diferentes vontades e sustentam diferentes valores. Como saber se uma decisão política de fato realiza o bem comum de toda a sociedade (seus desejos, interesses e valores) quando, por exemplo, enfrentamos problemas concretos de política pública? Aplicamos nossos recursos para sanar as necessidades de transportes, saúde ou educação? Com base em quais *valores últimos* ou *valores políticos comuns* podemos orientar uma decisão igualmente válida a todos?

A segunda ficção, por sua vez, encontra-se já implicada na primeira. Ao se apoiar na ideia de uma vontade comum, o modelo clássico está pressupondo também a vontade de *indivíduos racionais*. O ataque de Schumpeter à *vontade do povo* está ligado ao seu ceticismo quanto à possibilidade de que o povo seja de fato composto por indivíduos capazes de conduzir e justificar suas ações de modo autônomo e racional. A ficção dos indivíduos racionais foi desmentida a partir de estudos sobre a massificação urbana e por investigações de psicologia social que se dedicaram a compreender a lógica do comportamento de indivíduos massificados. Tais estudos, voltados originalmente para a dinâmica do mercado, apontaram a fragilidade dos consumidores diante das manipulações exercidas pelas intervenções publicitárias. A suscetibilidade dos indivíduos perante as investidas mercadológicas serviria para exemplificar o comportamento dos cidadãos perante partidos políticos e governos. Os casos mais extremos, contra os quais se dirige essa análise schumpeteriana, são os dos regimes totalitários (Nazismo, Fascismo, Comunismo) sustentados por discursos ideológicos que conquistaram a lealdade irrefletida das massas. Não reconhecer que o discurso sobre a "vontade do povo" pode ser resultado de uma manipulação ideologicamente orientada significa colocar em perigo a própria Democracia.

Estamos vendo que, segundo Schumpeter, uma autodeterminação política pela totalidade dos cidadãos estaria fundada não apenas em bases altamente

irrealistas, mas também perigosas. No entanto, se há um enfraquecimento normativo substancial nessa concepção democrática realista, de que modo ainda é possível, como pretende Schumpeter, avaliar a justificação racional da Democracia? Encontramos ao menos duas respostas significativas a essa pergunta.

A primeira resposta consiste em pensar a Democracia como um *método de seleção* e reduzi-la a um *procedimento minimalista*. A utopia da autodeterminação pública se restringiria aos procedimentos formais de organização da competição entre os partidos e governos e se limitaria aos meros arranjos institucionais que regulam as decisões políticas. A Democracia é entendida assim como "o arranjo institucional para chegar a decisões coletivas em que certos indivíduos adquirem, por meio de uma disputa competitiva pelo voto popular, o poder de decidir" (schumpeter, 1975, p. 269). Pensar na Democracia como método significa basicamente limitar o princípio de justificação ao procedimento de seleção de governantes pretensamente capacitados. Pois a definição da qual devemos partir para compreender a Democracia é extremamente simples e se resume ao seguinte: "a Democracia significa simplesmente que o povo tem a oportunidade de aceitar ou recusar os homens que os governam" (schumpeter, 1975, p. 284-285). Isso significa que os procedimentos que regulam o jogo político-democrático organizam a competição entre elites políticas pelo *voto* dos cidadãos, e o único mecanismo racionalmente justificável de participação a que os cidadãos têm real acesso é o voto. Devido à irracionalidade das massas e à impossibilidade de obter consensos racionais entre indivíduos autointeressados, a participação política não poderia ir além do momento da escolha das elites políticas. Por essa razão, a ideia central e fortemente influente da investigação schumpeteriana consistiu no modo como líderes e eleitores se comportam e se influenciam reciprocamente, ou seja, no método de seleção.

Manifestação: caras-pintadas na avenida Paulista, em São Paulo, pedem o *impeachment* do então presidente Fernando Collor de Mello. 25-8-1992.

A segunda resposta confere consequentemente o ônus da racionalidade política – em oposição à irracionalidade das massas – aos membros das elites nos

partidos e cargos públicos. Substitui-se aqui aquele sentido do termo Democracia que significa literalmente o *governo do povo*, e que na maior parte das vezes orientou os modelos filosóficos clássicos, pelo novo sentido atribuído pela interpretação realista, a saber, o "governo dos políticos" (schumpeter, 1975, p. 285). Se somente as elites são portadoras da racionalidade inscrita nas Democracias realmente existentes, então é nas mãos dos especialistas que a condução da vida política precisa ser colocada. Cunhou-se nesse contexto o termo *elitismo democrático* para caracterizar justamente a prioridade atribuída às elites políticas e líderes de partidos e governos para o real funcionamento e estabilidade da Democracia. O cerne procedimental a ser mantido preserva exatamente a competição eleitoral levada a cabo pelas elites para que estas possam exercer seu poder e, evidentemente, almejar seu principal objetivo que consiste em conquistar uma possível reeleição.

O elitismo expurga do referencial político-democrático a orientação republicana clássica em que todos os cidadãos devem participar e compor a vida pública. Cidadãos comuns não estão capacitados para conduzir a comunidade política porque a condução efetiva da vida pública requer um complexo conhecimento das regras, instituições e funcionamentos necessários para a *administração* política da sociedade. A vocação política para administrar o aparelho burocrático do Estado não requer nenhum tipo de virtude cívica ou algo parecido. O elitista concebe antes a Democracia como uma *tecnocracia*, ou seja, pressupõe burocratas independentes e especialistas tecnicamente bem capacitados. As práticas administrativas estão nas mãos de grupos de líderes políticos que são competentes para tomar decisões e intervir nos problemas *reais* da política.

Schumpeter analisa, assim, traços característicos das sociedades democráticas liberais típicas do Ocidente capitalista que orientaram grande parte dos estudos da teoria política contemporânea: a competição entre partidos por poder político; a função das burocracias estatais; o papel das lideranças políticas; o primado da tecnocracia nas tomadas de decisão que competem aos especialistas. O elitismo democrático estabelece um solo comum a partir do qual abordagens realistas e discussões normativas da filosofia política contemporânea passarão a disputar os sentidos da Democracia: para os próprios realistas, faltaria explicitar a gênese do conceito de racionalidade atribuído aos procedimentos minimalistas que asseguram a concorrência; para os que lançam mão de concepções normativas, os pressupostos racionais que justificam a concorrência não teriam sido adequadamente fundamentados no quadro do realismo político em geral, e em sua versão do elitismo democrático em particular. No final das contas, ambas as críticas nos levariam à conclusão de que Weber e Schumpeter parecem "incapazes de conciliar o realismo do método democrático por eles proposto com o apelo normativo da ideia da Democracia" (AVRITZER, 1996, p.

109). A teoria realista precisaria esclarecer os pressupostos normativos que estão de algum modo apoiando a defesa do pluralismo e das regras do jogo democrático: o elitismo enxuga o pluralismo diagnosticado e também deixa de esclarecer por que as políticas das elites precisam satisfazer os interesses que não são os das próprias elites. Mesmo que o elitismo democrático justifique a incompatibilidade do ideal do autogoverno a partir do poder administrativo e da pluralidade de valores e orientações individuais de vida, o modelo não assume a justificação normativa dos procedimentos democráticos que procurou defender contra outras formas não democráticas de governo.

11.2. Teoria econômica da democracia

Uma estratégia alternativa de fundamentação teórica da concepção elitista surgida no período do pós-guerra foi desenvolvida por Anthony Downs em seu livro *Uma teoria econômica da democracia*. Downs pretendeu responder ao seguinte dilema encontrado em Schumpeter: como compatibilizar os procedimentos racionais do revezamento das elites no poder com o comportamento considerado irracional dos eleitores? Não deveríamos antes identificar a ideia de racionalidade com aquela de indivíduos racionais capazes de maximizar os benefícios que retiram do sistema político? Para resolver as pretensões da teoria democrática schumpeteriana, Downs complementou o elitismo democrático com uma teoria da racionalidade individual porque entendeu que faltava à metodologia do realismo político pressupor indivíduos capazes de escolher racionalmente diante de alternativas diversas, de avaliar reflexivamente tais alternativas e hierarquizá-las ao optarem por opções consideradas melhores num contexto determinado. Caso contrário, a concorrência entre partidos e elites pelo poder, cuja institucionalização resguardaria o único núcleo defensável da Democracia em sociedades complexas e pluralistas, não poderia ser racionalmente justificável nos termos do realismo político.

Com base em um *individualismo metodológico*, o conteúdo normativo da Democracia se dirige para o comportamento racional dos participantes do processo democrático em torno do voto e de tomadas de decisão. Pretende-se explicar com tal metodologia sistemas macrossociais (o mercado, o Estado, o direito etc.), porém, a explicação do funcionamento de todos esses sistemas sociais depende do esclarecimento e das ações dos atores individuais capazes de produzir sentido. Em qualquer um desses contextos, pretende-se explicar as ações em termos de crenças e desejos individuais, de informações e preferências (ELSTER, 1982). O que se nota nessa abordagem é que os indivíduos não fazem escolhas meramente aleatórias de determinados fins, mas, sim, que se comportam como agentes racionais em um sentido bem específico, a saber, são

maximizadores de utilidade. Para Downs, o teórico precisa pressupor o primado de uma *racionalidade consciente* por parte dos agentes para "calcular a via mais racional possível para que o agente decisório alcance seus objetivos" e "assumir que de fato essa via foi escolhida porque o agente decisório é racional" (DOWNS, 1957, p. 4).

Um dos conceitos centrais para a compreensão da escolha racional dos agentes é o de *otimização*, entendido aqui como maximização da utilidade ou minimização de custos. Podemos medir a racionalidade da escolha de um agente ao percebermos que o comportamento considerado racional sempre maximiza estrategicamente as diferenças entre custos e benefícios. Com a noção de otimização, pretende-se explicar problemas sobre a generalidade das normas e padrões vinculados à racionalidade prática. Entretanto, se a gênese filosófica dessa teoria democrática se encontra no utilitarismo liberal, a matriz principal da teoria da escolha racional no campo das ciências sociais é, sem dúvida, a economia. Da ciência econômica conservou-se, em especial, o conceito de *utilidade esperada* como uma forma de unificar uma teoria que pretende explicar o comportamento econômico. A pretensão desta teoria consistiu em mostrar que os agentes econômicos são maximizadores que escolhem uma ação ou um conjunto de ações desejando obter a máxima utilidade esperada em relação a suas próprias preferências. Uma explicação realista conseguiria, assim, averiguar padrões considerados racionais sem substancializar carências, valores e princípios que poderiam motivar determinado comportamento, já que o teórico nunca poderia medir uma escolha racional desse modo. Downs lembra que

> "[...] não levamos em consideração a personalidade total de cada indivíduo quando discutimos qual é para ele um comportamento racional [...]. Retomamos da teoria econômica tradicional, na verdade, a ideia do consumidor racional. Assim como se considerou no caso do ***homo economicus*** [...], nosso ***homo politicus*** é o 'homem comum' que compõe o eleitorado, o 'cidadão racional' de nosso modelo de democracia" (DOWNS, 1957, p. 7).

Downs lança mão desse modelo de comportamento racional, admitido pela teoria econômica e pretensamente aplicável a qualquer âmbito (social, jurídico, político), para entender as regras de comportamento generalizáveis e pretensamente realistas de governos democráticos. A mesma explicação oferecida pelas teorias econômicas para descrever a dinâmica entre consumidores e produtores é aplicada aos processos políticos que envolvem eleitores e partidos políticos: os eleitores direcionam seus próprios interesses ao sistema político, e aqueles que administram tal sistema *trocam* os votos que podem obter dos eleitores por determinados benefícios e ofertas políticas. Mesmo que o conteúdo normativo fique restrito à maximização da utilidade, a teoria

econômica da Democracia acredita poder justificar um sistema que regula a distribuição alternada do poder entre governo e oposição com base no comportamento racional dos eleitores, expressando-se, assim, uma atitude autointeressada e esclarecida dos cidadãos.

Tal como no elitismo schumpeteriano, também com a teoria econômica ocorre a primazia do ponto de vista de uma Democracia caracterizada pela concorrência política entre partidos pelo poder. O ganho em relação à abordagem schumpeteriana consiste em fazer a racionalidade do sistema ser perpassada não apenas pela lógica decisória das elites, mas, também, pela lógica da tomada de decisão dos eleitores. Downs não difere da abordagem realista quanto à avaliação do papel e dos interesses dos governantes na manutenção do poder político. Os partidos não vencem eleições com a finalidade de formular uma série de políticas públicas que possam satisfazer as carências da população, mas, antes, "formulam políticas públicas para vencer eleições" (DOWNS, 1957, p. 28). No entanto, mesmo que o objetivo dos governos seja a manutenção do poder, essa lógica unilateral do autointeresse, que esgota normativamente a prática política, apresenta uma dimensão mais ou menos estável e segura de um ponto de vista institucional. Pois a satisfação das necessidades daqueles que não compõem as próprias elites e partidos acaba sendo fator decisivo para o objetivo dos governantes de conquistar a reeleição. O oferecimento de benefícios tem uma dupla face: aquilo que à primeira vista aparece como vantajoso para apenas uma das partes (a reeleição, por exemplo) é, na verdade, condicionado pelo jogo político, ou seja, pela expectativa de que os interesses dos outros atores em jogo também poderão ser igualmente satisfeitos. A descrição sugerida se limita a apresentar a racionalidade dos processos políticos reais a partir de sua hipótese da maximização do voto como explicação generalizável das ações dos atores políticos em uma Democracia para poder distinguir, assim, o que é um comportamento irracional na política de um comportamento racional. Pode-se afirmar que os regimes democráticos são racionalmente justificáveis porque, para se manterem no poder, partidos e governos procuram maximizar os benefícios que são capazes de oferecer para os eleitores. Estes, por sua vez, agem racionalmente na medida em que decidem de forma refletida qual partido ou governo poderá maximizar os benefícios que lhes serão oferecidos. Essa reflexão racionalmente ponderada leva em consideração os ganhos e perdas atrelados a determinadas tomadas de decisão.

Se pressupusermos que os eleitores escolhem com base em um padrão racional otimizador, podemos concluir que as decisões tomadas expressam expectativas e interesses que procuram ser satisfeitos no jogo político. Essa conclusão é justamente aquela a que as próprias elites chegam ao procurarem prever os comportamentos dos cidadãos; por isso ser tão importante o momento institucionalizado do voto para o modelo em questão. As escolhas feitas pelos

eleitores funcionam como *manifestação de preferências* para a qual está voltada a atenção das elites. O voto de um eleitor pode manifestar meramente uma preferência individual, mas, quando entendemos que a somatória dos votos em uma eleição pode ser interpretada como momento de agregação de preferências dos eleitores, a percepção da concorrência pelo poder por parte das organizações partidárias se define racionalmente diante da composição de maiorias. O processo de tomada de decisão que ocorre no momento do voto conduz à agregação das preferências dos eleitores que se manifestam na escolha dos líderes dos governos. O princípio de legitimação desse modelo justifica-se na medida em que o resultado de uma eleição manifesta a preferência da maioria dos cidadãos. Pressupõe-se que os indivíduos possuem preferências variadas sobre o que as instituições devem assegurar. Nesse sentido, a Democracia se torna um livre processo competitivo em que partidos e candidatos oferecem plataformas e procuram satisfazer o maior número de preferências possível. Os indivíduos, os grupos de interesse e os próprios representantes públicos agem estrategicamente ajustando a orientação de suas táticas e alianças a partir de suas percepções das preferências em competição. Parece evidente que a única obrigatoriedade em satisfazê-las vem do *axioma do autointeresse* que os atores (governantes e eleitores) possuem ao calcular a estratégia de otimização de suas ações.

Voltando à questão que me interessa nessa reconstrução dos modelos contemporâneos, como se pode compreender melhor a articulação entre o realismo das descrições apresentadas e os aspectos normativos na perspectiva da teoria econômica da Democracia? Dois pontos serão necessários para nos ajudar a responder essa pergunta: a caracterização do jogo político propriamente dito e seu processo de institucionalização. Os estudos que compreendem o comportamento político racional a partir da lógica econômica partem de uma noção minimalista de Democracia inspirada na complexa *teoria dos jogos* (HEAP; VAROUFAKIS, 1995). Um *jogo* é descrito como qualquer tipo de interação entre agentes governado por um conjunto de regras que especificam os possíveis movimentos e suas respectivas consequências para cada participante. E de acordo com tal teoria, a Democracia representa, assim, um conjunto institucionalizado de regras válidas igualmente a todos que asseguram o estabelecimento da *incerteza* sobre os resultados do jogo político. O essencial consiste em manter o jogo operando, ou seja, as estratégias e negociações no decorrer do jogo, que podem levar a decisões legítimas de maiorias organizadas voltadas ao sucesso, não podem ferir o *princípio de competitividade* sem o qual as próprias regras que governam o jogo deixariam de existir. Por mais paradoxal que pareça a seguinte formulação, a estabilidade democrática depende da institucionalização da incerteza. E se há estabilidade, isto é, um sistema político que funciona de maneira eficiente, então esse sistema pode ser considerado

racional (DOWNS, 1957).

Tudo indica que, ao estar assegurada a competitividade, o jogo político pode ser considerado racional e democrático porque os partidos que concorrem pelo poder – assim como pela autoconservação do poder adquirido – não colocam tudo a perder. A conhecida tese realista, segundo a qual "o objetivo de todo partido é vencer as eleições e conseguir se reeleger", não contradiz evidentemente essa peculiar interpretação do princípio da competitividade baseado na incerteza, mas antes o corrobora. Vejamos. Um governo democrático é periodicamente escolhido por meio de eleições populares em que dois ou mais partidos concorrem pelos votos dos eleitores. Todas as ações dos partidos visam à maximização dos votos, e as políticas públicas posteriormente implementadas são simplesmente meios para obter novamente a vitória nas urnas. Mas o que pressupõe esse objetivo aparentemente tão unilateral da busca pelo poder? A despeito da *vitória nas urnas*, o jogo político se tornaria democraticamente inviável caso a livre competição e o livre ajustamento negociado entre governos e eleitores fossem interrompidos. Em outras palavras, a *vitória nas urnas* deve ocorrer por meio de um processo aberto de ajustamento dos interesses e preferências. Pois o exato oposto do jogo – de um jogo desejavelmente incerto quanto aos seus resultados – consistiria em terminá-lo ou decidi-lo simplesmente a partir de uma vontade que, mesmo advindo do interior do processo político, impor-se-ia sobre as regras e condições que sustentam a competitividade inerente ao próprio jogo. O autoritarismo poderia ser interpretado como uma situação política em que não há espaço para incertezas. Logo, colocar em risco a Democracia não significa acabar com a incerteza, já que, no limite, isso implicaria a subordinação a uma vontade política autoritária e pretensamente hegemônica.

Mas, se o jogo político depende de regras justificáveis de competitividade, não seria necessário rever a prioridade epistemológica de uma racionalidade otimizadora presente no modelo e nos atentarmos às condições democráticas de barganha e negociação? A preservação do jogo democrático não implicaria conteúdos normativos implícitos que pressupomos para assegurar as condições procedimentais desejadas de uma livre concorrência razoavelmente equilibrada, as quais extrapolariam a perspectiva egoísta de indivíduos que escolhem racionalmente e de partidos que anseiam pelo poder? O princípio da competitividade não demandaria formas de negociação que exigem uma disposição cooperativa dos partidos que agem voltados ao sucesso? Em suma, a estabilidade democrática pretendida pelo modelo de Downs não dependeria de procedimentos que regulam as negociações de um ponto de vista *imparcial*, em que o poder de negociação, institucionalmente disciplinado, pode manter-se com base na distribuição igual das condições de livre concorrência entre os partidos?

Tais perguntas permanecem em aberto se forem respondidas a partir do

modelo downsiano. O que o realismo de uma teoria econômica da Democracia acaba por pressupor são os aspectos normativos típicos de concepções liberais: afirma-se a pretensão à liberdade individual entendida como livre escolha racionalmente fundamentada; no entanto, a justificação racional das regras do jogo democrático se reduz à dinâmica do livre mercado, levando a um emagrecimento normativo. Podemos duvidar, ainda assim, de que a pretensão sociológica rigorosa das descrições teóricas tenha produzido uma neutralidade normativa tão rígida a ponto de tornar fracassada toda tentativa de justificação racional da Democracia. Verifica-se uma oscilação entre o caráter descritivo-realista do modelo da teoria econômica da Democracia e sua dimensão normativa implícita. Geralmente, um modelo científico pretende ser meramente descritivo, e isso significa que não afirma como as pessoas devem operar no jogo político. Contudo, os conceitos utilizados em abordagens empíricas da Democracia acabam apresentando diferentes níveis de concretude e retirando da prática real as regras que justificam a racionalidade do próprio sistema. O jogo pode sim ser incerto quanto aos resultados, mas a teoria pressupõe sempre que os atores que o jogam agem implicitamente de acordo com as regras que eles mesmos ajudam a manter em operação, de sorte que a distinção entre *ser* e *dever ser* se confunde: o que regula o jogo político na sua efetividade é a necessidade de assegurar um espaço individual de autodeterminação racional. Mas não estaríamos diante de uma concepção liberal de Democracia que escamoteia a defesa da liberdade individual ao descrever as operações pretensamente realistas do jogo político?

Não seria um problema se averiguássemos que abaixo do realismo defendido se escondem pretensões normativas liberais não explicitadas. O problema consiste antes em reduzir a própria realidade da vida política à dimensão parcial do mercado, ou seja, fazer da política um epifenômeno da economia. Além disso, continua-se dando muita ênfase às elites. Fica evidente, assim, a confinação da racionalidade política a uma dimensão egoísta e utilitarista da razão prática e a subordinação do conceito do político à lógica do mercado. A expressão *mercado político*, tão cara ao modelo, escancara esse condicionamento. Se pressupusermos que governantes e eleitores se limitam meramente a calcular o grau de aceitabilidade ao ofertarem certos benefícios, reduzimos a dinâmica complexa da política à previsibilidade estratégica que, geralmente, definiu a dimensão do mercado capitalista. Por conseguinte, o homem político fica subordinado ao homem econômico. Pois

> "[...] o ***homo politicus***, não sendo senão o ***homo economicus*** transposto para certa arena especial de problemas, caracterizar-se-ia pela busca de manipulação eficiente das condições que lhe oferece o ambiente de maneira a viabilizar a realização de seus objetivos" (SANTOS, 2000, p. 96).

Seria realista a ideia de que todo comportamento político tem de ser concebido como ação otimizadora e meramente estratégica no jogo entre partidos e eleitores? Por um lado, a teoria econômica desconsidera o ponto de vista simétrico dos interesses e exclui questões axiológicas ligadas a valores; por outro lado, deixa de abarcar processos políticos fundamentais para a Democracia contemporânea constituídos pela pluralização dos movimentos sociais e de uma sociedade civil ativa.

11.3. Pluralismo democrático

Os dois modelos anteriores de Democracia apresentados descreveram os processos políticos priorizando basicamente dois atores representativos: as elites, de um lado, e os eleitores, do outro lado. No caso da teoria econômica da Democracia, a justificação para fundamentar a legitimidade do regime democrático se ancorou prioritariamente na racionalidade individual. Uma explicação predominantemente utilitarista mostrou que indivíduos maximizam seus interesses e agregam suas preferências para alcançar seus objetivos, porém, a práxis política coletiva se subordinou ao ajuntamento de ações meramente individuais. Se em Schumpeter há pouco ou nenhum espaço entre os cidadãos individuais e os líderes políticos, em Downs a dinâmica das políticas de grupo foi limitada por uma orientação radicalmente individualista.

Os defensores do *pluralismo democrático* acreditam diferentemente que ambas as explicações realistas são incompletas e parciais: a deficiência, nos dois casos, consiste em desconsiderar os *grupos intermediários* na descrição do jogo democrático e na justificação da legitimidade da Democracia. O termo *pluralismo democrático* advém desse primado atribuído à dinâmica das ações coletivas na estruturação do jogo pelo poder, nos processos de tomada de decisão e nas regulamentações jurídicas: não se trata simplesmente de aplicar as ações individuais do homem econômico à vida política, pois a persecução de interesses individuais não abarca a natureza das ações coletivas de indivíduos que maximizam, antes de tudo, seus variados interesses comuns. Robert Dahl, autor reconhecidamente mais importante entre os pluralistas, dedicou-se a mostrar que os diagnósticos apresentados pelos realistas implicariam sim repensar as orientações normativas insuficientemente vagas, porém, o próprio individualismo seria incompatível com as descrições institucionais das Democracias competitivas e plurais. Mais importante do que sublinhar que o jogo político estaria constituído por partidos voltados ao sucesso e à conquista do poder, a definição contemporânea da Democracia precisaria atentar às *condições procedimentais* que asseguram uma estabilidade justificável para a concorrência. É por essa razão que Dahl entenderá a Democracia como “um processo de tomada de decisões coletivas” (DAHL, 1989a, p. 5) que precisa ser legitimado

perante os próprios cidadãos. Para tanto, temos de especificar e justificar racionalmente um procedimento adequado para as tomadas de decisões políticas.

Um ponto a ser logo destacado consiste em identificar o lugar intermediário que Dahl ocupa entre os realistas e os normativistas. Esse lugar intermediário se deve tanto aos conteúdos considerados como aos aspectos metodológicos. Em relação aos conteúdos tratados, veremos logo adiante que sua justificação normativa para a Democracia chega a assumir um ponto de vista moral que, aos olhos dos realistas, seria excessivamente idealista. Por outro lado, para as concepções normativas de Democracia, Dahl ainda pensa a sociedade centrada no Estado, ou seja, restringe suas análises às macroestruturas institucionais dos regimes considerados democráticos. Talvez isso ocorra em função da exigência metodológica de sua teoria. Dahl não nega a dicotomia entre Democracia real e ideal. Na verdade, sem abrir mão de certos ideais democráticos, Dahl parte de tal dicotomia para assumir uma posição com a qual acredita encontrar critérios de justificação suficientemente realistas. Sistemas políticos ideais não existem, mas as práticas democráticas existentes podem fornecer elementos para que toda tentativa de justificação se aproxime o mais possível da Democracia ideal. O próprio autor acredita que sua justificação para a Democracia, ainda que cética em comparação com as utopias democráticas formuladas pelas filosofias políticas, poderia ser mais convincente do que as justificações ancoradas em argumentos apenas filosóficos (DAHL, 1989a).

Além disso, a atenção voltada às ações coletivas que compõem a dinâmica política contemporânea precisa ser compreendida tanto de um ponto de vista descritivo como normativo. O pluralismo permite abranger na negociação política uma variedade de atores e grupos que buscam efetivar suas demandas. Essa composição coletiva enriquece as descrições rigorosas de um ponto de vista sociológico e fornece a orientação normativa para a avaliação dos regimes democráticos analisados na medida em que a existência de diversos interesses competitivos constituiria a base política do equilíbrio e da legitimidade existentes nas Democracias.

Reforçando o caráter pluralista das Democracias liberais modernas, Dahl criou o termo *poliarquia* para designar uma situação aberta de concorrência entre partidos, grupos e indivíduos que enriquece a variedade de minorias existentes e cujas preferências precisam ser levadas em consideração pelos líderes na formulação de suas políticas (DAHL, 2005). A poliarquia, não sendo um modelo meramente ideal, resulta da sobreposição de procedimentos democráticos presentes em Democracias (ou poliarquias) realmente existentes: caracteriza-se em referência a uma série de instituições, práticas e direitos efetivos que, a partir das Revoluções Americana e Francesa, acabaram se impondo cada vez mais sobre os estados nacionais modernos. Assim sendo, Dahl não precisa recuperar elementos normativos em concepções substantivas de

autodeterminação democrática, bastando uma implementação aproximativa entre ideia e realidade. O cerne do que podemos adotar como valor intrínseco da Democracia consiste nas práticas, arranjos e processos garantidos institucionalmente e que asseguram a manutenção das poliarquias.

Os critérios que permitem justificar os processos considerados democráticos são derivados justamente das instituições necessárias às poliarquias, as quais poderiam ser resumidas como segue: o processo democrático precisa proporcionar: a. o controle sobre as decisões governamentais tomadas por seus representantes; b. eleições livres e periódicas; c. a inclusão de todas as pessoas e grupos envolvidos; d. chances reais de participação no processo político repartidas equitativamente entre os grupos interessados; e. igual direito ao voto nas tomadas de decisão; f. direitos iguais no que diz respeito à escolha de temas e manutenção da agenda política; e g. condições de publicidade e transparência para que todos os interessados possam compreender as matérias controversas a serem regulamentadas (DAHL, 1989a). Essas características gerais dos processos democráticos são do interesse simétrico de todos os grupos e, portanto, válidas para todas as minorias.

Mais uma vez o que parece constituir negativamente o horizonte utópico a ser abandonado é a compreensão clássica da autodeterminação democrática e do bem comum. As poliarquias implodem a ideia de soberania popular tanto no que diz respeito aos aspectos homogêneos da interpretação republicana quanto à compreensão da Democracia representativa como o governo da maioria. Ambos os casos seriam problemáticos porque "o caráter democrático de um regime é assegurado pela existência de múltiplos grupos ou múltiplas minorias" (HELD, 2006, p. 163), de modo que a própria Democracia pode ser definida como *governo das minorias* (DAHL, 1989b). Se, de um lado, temos a imagem amplamente difundida da soberania democrática da maioria, os pluralistas, de outro lado, defendem aquela de um governo das oposições de múltiplas minorias. Para ser relevante na compreensão política moderna, o ideal normativo do bem comum ligado à noção de soberania popular precisa ser situado nos contextos das poliarquias e do pluralismo que as acompanha. O bem comum, que ainda pode ser considerado um ideal democrático, não pode ser concebido segundo o modelo de um governo unificado e homogêneo. O *público* que compõe o *povo* é constituído por diferentes públicos, cada qual com seu conjunto de interesses e concepções de bem. Porém, são os direitos e oportunidades institucionalizados nos processos democráticos os únicos elementos considerados *bem comum* nas condições das poliarquias, ou seja, o verdadeiro bem comum das Democracias realmente existentes consiste nas práticas e instituições das poliarquias que determinam o processo como tal.

Essa visão procedimental em que se funda a legitimidade democrática possui mais elementos normativos do que o realismo político permite ver. As poliarquias

pressupõem nos processos políticos que cada cidadão deve possuir oportunidades iguais e adequadas para validar suas decisões com base nos seus próprios interesses. O horizonte dessa pressuposição consiste na vinculação entre Democracia e o *princípio da autonomia moral* (DAHL, 1989a). Tal princípio, entretanto, não se reduz à operação da escolha racional baseada apenas no autointeresse, mas remete às condições equitativas para o exercício de uma cidadania plenamente livre. Dá-se aqui um passo adiante na comparação com a teoria downsiana, uma vez que a justificação se volta agora na direção das condições procedimentais de barganha e negociação que viabilizam democraticamente os processos de tomada de decisão coletiva. Insisto que não se trata de derivar esse ponto de vista moral para a justificação democrática de meros ideais ou de categorias abstratas; trata-se, antes, de reconstruir a institucionalização das poliarquias e suas condições para a estabilidade da concorrência e do pluralismo existentes. O núcleo normativo das práticas efetivas opera de acordo com o princípio de que todos os membros são suficientemente qualificados para participar nas decisões coletivas vinculando-se às associações que afetam suas concepções de bem e interesses.

O pluralismo democrático preocupa-se, assim, em articular as condições político-institucionais que asseguram um governo plural composto por minorias com princípios imanentes de liberdade política e de cidadania igual. As instituições poliárquicas – direitos civis, liberdade de expressão, liberdade de associação; um sistema de pesos e contrapesos (*checks and balances*) entre executivo, legislativo e judiciário; um sistema eleitoral altamente competitivo etc. – são responsáveis pelos procedimentos que estabilizam e legitimam as regras do jogo democrático passíveis de justificação racional. Entretanto, não é difícil notar que a abordagem de Dahl se mantém abertamente no campo institucional, deixando de lado a dinâmica crucial dos grupos da sociedade civil e de uma esfera pública ativa que se colocam em relação direta, e por vezes conflituosa, com o Estado e outras instituições que o compõem. Esse seria um déficit não apenas descritivo, mas principalmente normativo quando nos perguntamos onde se funda a legitimidade de tais práticas, direitos e instituições. Em vez de as instituições legitimarem o procedimento democrático, não seria necessário, antes, encontrar a *gênese democrática* das próprias instituições? E o procedimento democrático não implicaria a *qualificação* da participação política e da formação da opinião e da vontade nas tomadas de decisão coletiva?

As democracias de massa acirraram o problema da legitimação do poder político. *Fenced in*, aquarela de Diana Ong.

11.4. Democracia deliberativa

Jürgen Habermas, autor vinculado à tradição de pensamento da teoria crítica, pretendeu reconstruir a gênese democrática das instituições políticas também a partir do núcleo procedimental que as constitui. Contudo, para que o procedimento democrático pudesse ser qualificado como fonte normativa da legitimidade democrática, sua interpretação não poderia contar apenas com determinados traços institucionais. Habermas acredita que o modelo dahlsiano acaba caracterizando o procedimento segundo elementos que compõem o sistema político e que precisam assegurar as condições mínimas de igualdade política, desde o debate público, passando pelas condições de um pluralismo cultural e de condições econômicas e sociais favoráveis, até a análise das constituições e dos sistemas eleitorais. E estes envolvem práticas, procedimentos, instituições e processos que são operacionalizados em níveis diferentes do que aquele entendido por Habermas como o núcleo procedimental da Democracia. A justificação da validade da Democracia depende, antes, das condições de *aceitabilidade racional* que tal institucionalização torna possível. Entende-se, assim, o processo de tomada de decisão coletiva como um arranjo democraticamente justificável apenas se condiz com determinados princípios normativamente exigentes baseados em liberdades políticas de expressão,

associação, direito de voz, formação da opinião e da vontade, entre outras coisas que os procedimentos eleitorais e legislativos da Democracia requerem. O exercício da cidadania ativa, em que o cidadão realiza amplamente sua autonomia, traça os contornos desse processo de institucionalização e explicita o núcleo normativo da autodeterminação política em que se apoia a aceitação do jogo democrático. A medida de legitimidade das instituições do Estado democrático de direito reside na radicalização da própria Democracia.

Entre as teorias democráticas contemporâneas, tornou-se conhecida a corrente chamada de *Democracia deliberativa*, a qual, em contraste com a concepção pluralista dos grupos de interesse e com o elitismo democrático, entende que a legitimidade das decisões e acordos políticos se fundamenta nos processos de deliberação pública (MELO; WERLE, 2007). O modelo procedimental apresentado pela teoria de Habermas está vinculado a tal concepção deliberativa da política. Se afirmarmos que uma instituição ou decisão política é legítima, isso significa que é aceitável ou justificável e precisa ser avaliada segundo sua validade. Para a concepção deliberativa, legitimidade democrática requer legitimidade *deliberativa*, ou seja, determinados procedimentos democráticos ou determinadas formas de deliberação pública constituem uma condição necessária de legitimidade de um sistema político: a legitimidade de uma ordem política é produzida a partir da realização dos processos deliberativos da formação política da opinião e da vontade (HABERMAS, 1997). A legitimidade do poder e dos princípios e normas que regulam a vida coletiva depende da aceitação ou da recusa das razões que são oferecidas para justificá-la: todos os concernidos devem poder oferecer razões que possam ser publicamente reconhecidas por cidadãos livres e iguais. Por representar uma interpretação normativa de legitimidade, o modelo deliberativo evoca os ideais de uma legislação racional, da participação política e da autonomia pública baseados no *uso público da razão* de seus cidadãos (MELO, 2011). Mas, antes de apresentar as particularidades do modelo procedimental habermasiano diante de outras concepções normativas, é preciso ressaltar algumas diferenças fundamentais em relação às concepções realistas anteriormente discutidas no que diz respeito a seus pressupostos metodológicos.

O *derrotismo normativo*, no qual desembocam as várias versões de uma sociologia política, parece ser menos fruto de evidências concretas do que do "uso de estratégias conceituais falsas" (HABERMAS, 1997, p. 58). O pretenso realismo normativamente neutro sugere, por um lado, que somente podem ser descritos racionalmente os comportamentos de indivíduos e grupos que agem estrategicamente; por outro lado, os realistas parecem selecionar de antemão o campo dos processos passíveis de serem descritos racionalmente, criando a falsa correlação necessária entre realidade política e ações estratégicas. Importantes estudos mostraram que escolhas racionalmente ponderadas em vista do sucesso

podem se mostrar equivocadas em relação àquilo que os indivíduos pensaram obter. Consequentemente, o que os indivíduos preferem e procuram otimizar em suas ações termina sendo um fundamento frágil para que o padrão utilitarista da escolha racional possa se constituir como modelo mais adequado da racionalidade política. Diferentemente do consumidor que faz sua escolha na esfera do mercado e procura retirar vantagens imediatas e em curto prazo de suas ações, na esfera da política os efeitos são difusos e dispersos. A política real envolve, assim, um tipo de atividade pública que não se reduz às escolhas privadas dos consumidores no mercado (ELSTER, 2007). Os cidadãos devem ser persuadidos a adotar determinada política porque não podem simplesmente escolher de acordo com os efeitos imediatos que perseguem. Ao abarcarmos os processos em sua dinâmica complexa, as escolhas e preferências não seriam, em grande medida, transformadas no processo político?

Ao lado de uma ação estratégica, dirigida pelas preferências e voltada ao sucesso, teríamos de pressupor também uma *ação regulada por normas*, já que ninguém conseguiria utilizar estrategicamente normas sem supor o reconhecimento intersubjetivo delas. E tal pressuposição precederia os próprios comportamentos estratégicos tanto de um ponto de vista lógico como sociológico: as condições intersubjetivas de aceitabilidade de normas nos processos políticos seriam anteriores às (e determinantes das) orientações maximizadoras e egoístas. Nesse sentido, os critérios de validade com que se opera o jogo político acabam introduzindo, na visão de Habermas, uma nova concepção normativa pressuposta para a coordenação das ações. Os partidos poderiam aderir a um acordo negociado com vistas à obtenção de seus interesses específicos; porém, todo acordo produzido argumentativamente – em ações estratégicas que se entrecruzam nas barganhas – tem de apoiar-se em argumentos capazes de convencer os partidos. Segundo o autor, as estratégias de negociação e barganha estão atreladas aos mecanismos equitativos de formação da opinião e de tomada de decisão, e o que assegura a formação do acordo seria o procedimento democrático em que as negociações se realizam.

Os próprios modelos realistas permitem a localização de pretensões normativas que perpassam suas descrições empiricamente fundamentadas. No entanto, tais pretensões normativas precisam ser reconstruídas por um modelo mais abrangente que seja capaz de apontar a parcialidade do realismo político, bem como seus pressupostos não explicitados. Habermas não precisa excluir da compreensão dos processos políticos estudados a dimensão estratégica que os constitui, porquanto as ações voltadas ao sucesso descrevem uma parte bem considerável do jogo político. Mas, além disso, a concepção deliberativa de política permite reconhecer que as idealizações de equidade do jogo e de legitimidade das decisões estão presentes nas disputas estratégicas guiadas por interesses. "Não pretendo desdobrar essa questão", comenta Habermas,

> “[...] seguindo o modelo de uma ***contraposição*** entre ideal e realidade, pois o conteúdo normativo [...] está inserido parcialmente na facticidade social dos próprios processos políticos observáveis” (HABERMAS, 1997, p. 9).

A separação entre ser e dever-ser é reposta nos termos de uma *tensão entre facticidade e validade*, pois de um ponto de vista apenas empírico não seria possível reconstruir as razões que os cidadãos poderiam assumir para a manutenção das regras do jogo democrático. Por haver, assim, um sentido normativo presente em todas as práticas e compreensões intuitivas de Democracia, mesmo naquelas privilegiadas pelas abordagens realistas, o jogo político, quando pretende ser descrito empiricamente, não poderia ser compreendido de modo adequado sem a consideração do ponto de vista da legitimidade.

A delineação normativa de uma teoria da Democracia não significa então que se tenha de descartar a perspectiva empirista. Pretende-se mostrar que as práticas existentes nas Democracias, na verdade, podem ser legitimadas por uma visão empirista que leva em consideração as pretensões normativas dos próprios participantes no jogo democrático. Habermas distingue, assim, teorias empiristas que assumem apenas a perspectiva do *observador* daquelas normativas que consideram ainda a perspectiva dos *participantes*: no primeiro caso, é desconsiderada a necessidade de legitimação a ser preenchida pelas condições de aceitabilidade racional; no segundo caso, trata-se de reconstruir os processos de justificação pública por parte dos cidadãos e de seus representantes. Nesse sentido, se as próprias abordagens empiristas não conseguem evitar as pretensões de justificação das regras do jogo democrático, e se ainda o problema da relação entre ideal e realidade, ou melhor, entre norma e facticidade não foi solucionado pelas descrições sociológicas, então nos resta somente adotar metodologicamente a perspectiva dos participantes e retornar às concepções normativas de Democracia para reconstruirmos os processos responsáveis por produzirem a força legitimadora da gênese democrática do sistema político.

Habermas distingue seu modelo procedimental de política deliberativa de outras duas concepções normativas amplamente difundidas em nossa cultura política, a saber, as concepções liberal e republicana de Democracia (HABERMAS, 2002). A diferença fundamental entre tais modelos reside na compreensão implícita que cada um deles tem sobre o papel do processo democrático. Na concepção *liberal*, a Democracia cumpre a função de programar o Estado para a realização dos interesses individuais dos cidadãos. Privilegia-se aqui o autointeresse, a linguagem dos direitos subjetivos e a defesa da autonomia privada. O primado da participação ativa dos membros da sociedade na vida política, por outro lado, constitui um dos principais aspectos do modelo *republicano*. A condição da cidadania não é determinada por liberdades

negativas que podem ser reivindicadas pelos cidadãos como pessoas privadas. Concebe-se a política antes como uma forma privilegiada para a realização do bem comum e para o reconhecimento mútuo entre cidadãos que, ao assumirem o papel de membros de uma mesma comunidade política, realizam coletivamente seus objetivos atrelados a um contexto de vida ético.

Habermas acredita poder assimilar com sua teoria do discurso aspectos comuns dos outros modelos normativos e integrá-los no conceito de um procedimento de deliberação e de tomada de decisão. Ou seja, liberais e republicanos, cada qual a seu modo, explicam por que princípios e normas considerados democráticos são aqueles que poderiam merecer o assentimento de todos os cidadãos. Habermas atribui ao processo democrático conotações normativas mais fortes do que aquelas assumidas pelo modelo liberal; contudo, tais conotações seriam mais fracas do que o modelo republicano pressuporia. O procedimento democrático carrega o fardo da legitimação porque diz respeito à institucionalização das práticas de aceitabilidade racional condensadas nos processos de deliberação pública, isto é, as instituições precisam estar estruturadas de modo que o poder político retire sua legitimidade dos processos de deliberação coletiva conduzidos de modo racional e equitativo entre cidadãos livres e iguais. E tais processos, reconstruídos por Habermas com o auxílio de uma teoria do discurso, passam a ser compreendidos como a institucionalização de discursos e negociações capazes de fundamentar a suposição de racionalidade para todas as tomadas de decisão realizadas conforme o procedimento. "A política deliberativa", afirma o autor,

> "[...] obtém sua força legitimadora da estrutura discursiva de uma formação da opinião e da vontade, a qual preenche sua função social e integradora graças à expectativa de uma ***qualidade*** racional de seus resultados. Por isso, o nível discursivo do debate público constitui a variável mais importante" (HABERMAS, 1997, p. 28).

Para reconstruir os procedimentos deliberativos de legitimidade, diz Habermas, é preciso lançar mão da razão prática em toda a sua extensão. As formas de comunicação que garantem o caráter discursivo da prática de autodeterminação podem ser elaboradas a partir dos diferentes questionamentos que surgem no processo de deliberação e que estabelecem um nexo entre discursos pragmáticos, éticos e morais. Discursos *pragmáticos* surgem quando temos de procurar os meios mais apropriados para realizarmos preferências e fins já previamente estabelecidos. Eles representam aquele tipo de racionalidade utilitária predominante no modelo downsiano. Discursos *éticos* surgem quando uma comunidade política coloca em primeiro plano questões que envolvem os ideais e valores que orientam seus projetos comuns de vida. Discursos *morais*, por fim, surgem quando examinamos a possibilidade de regular nossa

convivência no interesse simétrico de todos. Nota-se, assim, a preocupação do modelo deliberativo em ser mais inclusivo na sua compreensão dos processos políticos de formação da vontade do que deixam ver os modelos anteriormente descritos. Os discursos práticos incluem diferentes formas de justificação na medida em que não anulam nem a dimensão da ação estratégica nem questões de valores em que a argumentação racional se volta à produção de um acordo acerca do bem comum. A legitimidade dos acordos e compromissos políticos, no entanto, fica subordinada necessariamente às condições e aos procedimentos de formação da opinião e da vontade política, cuja reconstrução é condensada na formulação do *princípio do discurso*: "são válidas as normas de ação às quais todos os possíveis atingidos poderiam dar o seu assentimento, na qualidade de participantes de discursos racionais" (HABERMAS, 1997, p. 142).

Há ainda outro problema crucial que o modelo deliberativo pretende enfrentar. Diante do *fato do pluralismo*, a legitimidade das instituições democráticas precisa encontrar um fundamento que assegure a *imparcialidade* das justificações normativas, caso contrário as decisões coletivas não seriam igualitárias em relação aos valores e interesses de todos os cidadãos. Esse pressuposto de imparcialidade somente pode ser preenchido se tais decisões, em princípio, forem abertas a todos em processos de deliberação pública. A compreensão procedimental da política deliberativa busca reconstruir as condições justas e equitativas implícitas no processo de deliberação, e o princípio do discurso especifica um procedimento de aceitabilidade racional de acordo com o qual o reconhecimento intersubjetivo das normas possa valer como uma forte exigência normativa de sua respectiva validade. A formação de um acordo político entre cidadãos que endossam visões de mundo, concepções de bem e interesses tão diferentes pressupõe as condições imparciais para que se possa levar a cabo o processo de deliberação. Segundo Seyla Benhabib, um dos mais importantes nomes entre os democratas deliberativos, o processo de deliberação sustenta a pretensão de validade do acordo alcançado com as seguintes características:

> "1) a participação na deliberação é regulada por normas de igualdade e simetria; todos têm a mesma chance para iniciar atos de fala, questionar, interrogar, e abrir o debate; 2) todos têm o direito de questionar os tópicos fixados no diálogo; 3) e todos têm o direito de introduzir argumentos reflexivos sobre as regras do procedimento discursivo e o modo pelo qual são aplicadas ou conduzidas" (BENHABIB, 2007, p. 51).

É necessário assegurar relações intersubjetivas não baseadas na coerção, uma vez que só serão consideradas válidas aquelas normas que puderam ser aceitas por todos os concernidos enquanto participam da deliberação. Não há regras priorizando a matéria a ser considerada ou limitando o campo de questões,

muito menos uma especificação de quem deve poder participar (seja a identidade do indivíduo ou do grupo), e por isso funcionam como constrições para a preservação da igualdade de condições e de inclusão.

O procedimento explicita também a necessidade de os indivíduos poderem rever suas posições e aprender com as posições defendidas pelos outros. Nesse sentido, o modelo deliberativo é compreendido como um *processo de aprendizado* para a formação da opinião e da vontade, sublinhando não a determinação da vontade, mas sim a forma reflexiva de construção intersubjetiva de um juízo político. Por essa razão, os processos deliberativos seriam tão importantes para a racionalidade dos processos de tomada de decisão coletiva: por um lado, não pressupomos que o indivíduo já possui uma ordem coerente de preferências ao adentrar a arena política; por outro lado, entendemos que a racionalidade que confere legitimidade à formação da vontade perpassa essencialmente processos deliberativos que comunicam informação. Novamente segundo Benhabib, "a informação nova é comunicada porque:

> "1) nenhum indivíduo singular pode antecipar e prever toda a variedade de perspectivas por meio das quais questões de ética e de política serão percebidas pelos diferentes indivíduos; e 2) nenhum indivíduo singular pode ter toda a informação considerada relevante para uma certa decisão que afeta a todos. A deliberação é um procedimento para ser informado" (BENHABIB, 2007, p. 53).

Uma proposição (que estaria ligada a uma perspectiva ou informação) pode ser aceita pelo público a que está sendo endereçada em determinado momento. Claro que se caso alguém não compartilhar dessa perspectiva, então não será convencido pelos argumentos propostos. Mesmo assim, quando as perspectivas de cada um dos indivíduos se tornam públicas, eles podem modificar suas opiniões de maneira mais reflexiva. A aceitabilidade racional é condicionada pelo processo de troca de informações e argumentos e na articulação das razões no espaço público. Por isso, durante a deliberação, os indivíduos adquirem novas perspectivas não apenas com respeito às soluções possíveis, mas, também, com respeito a suas próprias preferências. A deliberação que se passa publicamente possibilita a cada um pesar seus próprios argumentos, bem como os argumentos dos outros, ampliando a informação dos participantes e capacitando-os, no final das contas, a descobrir suas próprias preferências. Se a legitimidade política requer uma multiplicidade de pontos de vista e/ou argumentos, a deliberação tenderá a aumentar a informação e a localizar as preferências dos indivíduos. E na medida em que o indivíduo escuta os argumentos formulados pelos outros, pode também alargar seu próprio ponto de vista e se tornar ciente de coisas que não havia percebido no início. Os argumentos não são verdadeiros ou falsos em si mesmos, mas apenas mais fortes ou mais fracos para convencer os envolvidos

pela força da argumentação (MANIN, 2007).

A Democracia deliberativa afirma, assim, que a racionalidade da deliberação é a base da legitimação dos processos democráticos. Seu propósito consiste na formação ampla da vontade política, do juízo sobre questões políticas fundamentais e da realização do ideal de autodeterminação pública dos cidadãos. A compreensão procedimental da deliberação não pode ser restringida nem à persecução individual de interesses ou aos discursos ético-políticos, nem ao sistema político-estatal e ao seu modo de operacionalização, mas sim está ligada aos procedimentos imparciais e pressupostos comunicativos da formação democrática da opinião e da vontade. Por essa razão, o princípio de legitimidade democrática consiste na institucionalização de discursos e negociações que, com o auxílio de formas de comunicação, devem poder fundamentar a suposição de racionalidade para que os cidadãos aceitem ou recusem as regras do jogo democrático.

11.5. Breve consideração final

Na busca pelo esclarecimento dos sentidos da Democracia, a descrição mais adequada é aquela que mostra os ideais democráticos operando de forma imanente nos processos políticos efetivos. Enfatizamos que as concepções normativas de Democracia pretendem ser mais abrangentes e inclusivas na avaliação dos processos empíricos e na explicitação de seus conteúdos normativos do que o realismo político: o questionamento sobre a gênese democrática das práticas, instituições e direitos considerados compreende tanto um conceito mais rico de razão prática como uma interpretação dos processos políticos não concentrados somente no Estado, ou seja, processos que incluem o ponto de vista do uso público da razão de todos os cidadãos.

Bibliografia

AVRITZER, L. *A moralidade da democracia*. São Paulo: Perspectiva, 1996.

BENHABIB, S. Sobre um modelo deliberativo de legitimidade democrática. In: MELO, R.; WERLE, D. L. *Democracia deliberativa*. Tradução de Rúrion Melo e Denilson Luis Werle. São Paulo: Singular/Esfera Pública, 2007.

DAHL, R. *Democracy and its critics*. New Haven: Yale University Press, 1989a.

_______. *Poliarquia*: participação e oposição. Tradução de Mauro Parcionik. São Paulo: Edusp, 2005.

_______. *Um prefácio à teoria democrática*. Tradução de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989b.

DOWNS, A. *An economic theory of democracy*. New York: Addison Wesley, 1957.

ELSTER, J. O mercado e o fórum: três variações na teoria política. In: MELO, R.; WERLE, D. L. *Democracia deliberativa*. Tradução de Rúrion Melo e Denilson Luis Werle. São Paulo: Singular/Esfera Pública, 2007.

_______. (Org.). *Rational choice*. New York: New York Press, 1982.

HABERMAS, J. *Direito e democracia*. Tradução de Flávio Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. v. 2.

_______. Três modelos normativos de democracia. In: HABERMAS, J. *A inclusão do outro*. Tradução de George Sperber e Paulo Soethe. São Paulo: Loyola, 2002.

HEAP, S. P.; VAROUFAKIS, Y. *Game theory*: a critical introduction. London: Routledge, 1995.

HELD, D. *Models of democracy*. Stanford: Stanford University Press, 2006.

MANIN, B. Legitimidade e deliberação política. In: MELO, R.; WERLE, D. L. *Democracia deliberativa*. Tradução de Rúrion Melo e Denilson Luis Werle. São Paulo: Singular/Esfera Pública, 2007.

MELO, R. *O uso público da razão*: pluralismo e democracia em Jürgen Habermas. São Paulo: Loyola, 2011.

MELO, R.; WERLE, D. L. *Democracia deliberativa*. Tradução de Rúrion Melo e Denilson Luis Werle. São Paulo: Singular/Esfera Pública, 2007.

SANTOS, W. G. *Política e racionalidade*: problemas de teoria e método de uma sociologia crítica da política. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

SCHUMPETER, J. *Capitalism, socialism and democracy*. New York: Harper Perennial, 1975.

WEBER, M. A política como vocação. In: WEBER, M. *Ciência e política*: duas vocações. São Paulo: Cultrix, 2005.

_______. Rejeições religiosas do mundo e suas direções. In: WEBER, M. *Ensaios de sociologia*. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

Créditos das imagens

– Eder Chiodetto/Folhapress

– Superstock/Getty Images

Intersubjetividade e Conflito

O reconhecimento e seus usos no pensamento político contemporâneo

Felipe Gonçalves Silva

Introdução

Quando utilizamos em nossa comunicação cotidiana a palavra “reconhecimento” – dizendo, por exemplo, que não nos consideramos adequadamente reconhecidos por determinados trabalhos realizados ou pelos sentimentos e esforços dedicados a amigos e pessoas amadas – não estamos fazendo afirmações que nos ajudem simplesmente a ser melhor compreendidos, mas protestando contra certas injustiças envolvidas na maneira como somos tratados em virtude mesmo dessa má-compreensão. E ao dirigirmos nossos protestos e reclamações ao próprio agente dessas injustiças, isto é, àqueles ante os quais não nos sentimos devidamente reconhecidos, buscamos habitualmente não apenas expressar nosso sentimento de indignação, mas alterar os padrões de conduta segundo os quais nos relacionamos. Se, pelo contrário, resignamo-nos e nos mantemos inertes a esses padrões heterônomos de relacionamento –

acostumando-nos à falta de reconhecimento – podemos experimentar uma diminuição de nossa autoconfiança e autoestima, abandonar projetos e convicções pessoais ainda não realizados e esquecer dimensões significativas de nós mesmos em virtude de sua invisibilidade social.

Esses usos cotidianos da expressão guardam certos paralelos com seu significado no vocabulário filosófico contemporâneo. A partir deles, podemos já dizer que o reconhecimento nos remete a certas pretensões intersubjetivas de ordem tanto cognitiva quanto prática, as quais vinculam a maneira como o sujeito constrói socialmente a própria identidade a exigências normativas sobre o modo como busca ser devidamente tratado. Temos aqui, pois, uma luta pela transformação de padrões de relacionamento social. Essa luta, entretanto, não se encontra pautada em meros interesses egoístas ou utilitários, mas em pretensões de justiça e respeito social que buscam restaurar a integridade ferida de grupos e indivíduos. A normatividade expressada na forma de *exigências* e *pretensões de justiça*, por sua vez, não deve ser compreendida como um dever-ser abstrato, desenraizado, fruto de racionalizações acessíveis tão somente a uma consciência filosófica superior. Em vez disso, trata-se de uma normatividade *mundana*, inscrita e trabalhada na própria realidade social e exigida pelas condições modernas de individuação. E, justamente por isso, não seria casual encontrarmos simetrias significativas entre os usos cotidianos e filosóficos da expressão.

A dinâmica do reconhecimento exerceu um papel central nas obras de alguns dos maiores representantes da filosofia moderna, tais como Rousseau, Fichte e, principalmente, Hegel. Nas últimas décadas, a categoria volta a ganhar grande notoriedade no interior da filosofia acadêmica, sendo ali reinserida por meio de atualizações de sua herança conceitual elaboradas à luz de problemas político-sociais contemporâneos. Sem dúvida nenhuma, o reavivamento atual da categoria de reconhecimento acontece, sobretudo, pela via de sua vertente hegeliana. Diferentes intérpretes da obra de Hegel julgam encontrar em suas múltiplas formulações da luta por reconhecimento potenciais de reflexão e crítica ainda não plenamente explorados, os quais representariam uma saída ao *atomismo* e *utilitarismo* reinantes no pensamento político e social.[1] Entre os trabalhos que compartilham esse mesmo ímpeto teórico-interpretativo, o livro de Axel Honneth, *Luta por reconhecimento. A gramática moral dos conflitos Sociais*, de 1992, ocupa certamente uma posição de destaque. Ele fixa um modo particular de atualização dessa categoria de pensamento constantemente revisitado pela bibliografia posterior, seja para desenvolvê-lo em diversas de suas aplicações práticas, seja para remetê-lo às próprias limitações. Com efeito, se Honneth elabora a atualização mais difundida da categoria de reconhecimento, ela não é a única nem aceita de modo sempre pacífico entre seus leitores. Após um primeiro momento de reconstrução geral desse conceito, ele passa a figurar

na discussão de alguns dos principais tópicos do pensamento político contemporâneo, em apropriações que ou se opõem à formulação honnethiana ou vão além de suas preocupações iniciais mais explícitas. Autores como Charles Taylor, Jürgen Habermas e Nancy Fraser agregam ao debate posturas próprias, consolidando uma disputa em torno dessa categoria e ampliando-a como um campo de reflexão multifacetado. O percurso que seguiremos aqui procura introduzir esse campo de debates em alguns de seus momentos mais significativos. Partiremos da atualização categorial promovida em *Luta por reconhecimento* para, depois disso, apresentarmos certas aplicações do conceito nos debates concernentes ao multiculturalismo e à redistribuição. Ao final do percurso, indicaremos um leque mais amplo de suas repercussões bibliográficas, procurando salientar a diversidade de seus usos no interior do pensamento político contemporâneo.

Questões de desigualdade entre os gêneros mobilizaram as mulheres a lutar por reconhecimento: mais de 50.000 pessoas participaram de manifestação nas ruas de Roma em protesto à violência contra a mulher dias antes do Dia Internacional para Eliminação da Violência. 22-11-2008.

12.1. Reconhecimento e luta social

Axel Honneth mobiliza em *Luta por reconhecimento* temas e preocupações de diversos campos disciplinares. Naquilo que se refere mais diretamente à sua inserção no pensamento político, a obra nos apresenta uma questão central: como

explicar os aspectos motivacionais responsáveis pelas lutas sociais ainda hoje? Formulando de outra maneira: o que motivaria o engajamento da sociedade civil, composta em sua maior parte por políticos não profissionais, em processos de contestação extremamente longos, complexos e que, com frequência, não se revertem em benefícios diretos, quantitativamente mensuráveis, a seus atores individuais? Honneth nos mostra que os modelos explicativos hegemônicos apresentam tais lutas como disputas em torno de interesses particulares, cujo sucesso se mantém vinculado à capacidade de agregar um número significativo de atores sociais e ampliar seu poder de barganha política. Essa resposta é considerada pelo autor extremamente insatisfatória por diferentes ordens de motivos. Consideremos aqui alguns deles: em primeiro lugar, o modelo não conseguiria explicar aquilo mesmo a que se propõe. Toda a ênfase do modelo utilitário repousaria nos interesses em disputa, sem que, no entanto, fosse capaz de descrever adequadamente a própria gênese dos interesses nomeados. Eles são apresentados ali como *interesses dados*, fixados de maneira pré-política, derivados diretamente de condições sociais de escassez material. Para o autor, esse nexo estabelecido de maneira naturalizada entre carências sociais e interesses políticos seria responsável por uma grande lacuna teórica na qual repousa a própria mediação da luta social, retirada por completo do campo de visão. Em segundo lugar, além de obstruir a compreensão de seu objeto mais central, tal resposta é considerada implausível em seus próprios termos explicativos, já que dificilmente conseguiria justificar, segundo a própria hipótese adotada, a preferência dada aos meios extremamente gravosos da práxis política. Quer dizer, a hipótese utilitarista que sustenta esse tipo de leitura, a qual reduz a atividade política aos termos de uma estratégia de ação instrumental, teria dificuldades em explicar a mobilização de atores no interior da sociedade civil, haja vista o profundo descompasso entre os ônus atuais da militância e seus ganhos futuros e incertos. Esse modelo talvez apresentasse alguma plausibilidade na descrição dos processos políticos institucionalizados, mas, segundo Honneth, dificilmente conseguiria abarcar o sentido próprio da atividade política como *luta social*.

A originalidade de Honneth não está exatamente em buscar a gênese social da luta política. Nesse ponto ele acompanha um largo movimento da teoria crítica da sociedade que se desenvolvia concomitantemente à sua obra.[2] O que o distingue é a maneira de fazê-lo: ao afastar as hipóteses utilitaristas que caracterizam o engajamento político aos moldes de uma mera disputa de interesses, Honneth vai explorá-lo nos termos de uma teoria social de cunho normativo, a qual explica a mobilização individual à luta como uma resposta a experiências de sofrimento moral, geradas pelo desrespeito particular a expectativas de reconhecimento amplas e socialmente arraigadas. Tais expectativas, por sua vez, estariam ligadas às próprias condições de formação da

identidade pessoal, uma vez que se referem, como veremos, à aceitação intersubjetiva das qualidades de um "ser humano autônomo e individuado". Daí o autor nos dizer que sua negação pode representar uma "morte social" àquele que a sofre. Dessa forma, a resposta do sujeito às experiências de desrespeito, fundamental segundo Honneth à compreensão de seu engajamento político, será apresentada como uma *luta por reconhecimento* capaz de recompor sua integridade ferida.

A reconstrução das expectativas de reconhecimento que perpassam toda a obra é realizada por meio de atualizações da filosofia do jovem Hegel (principalmente de seu *Sistema da eticidade*) cumpridas à luz de diversos ramos das disciplinas empíricas, entre os quais ganha destaque a psicologia social de Herbert Mead. Entre os diversos paralelos encontrados nos trabalhos desses autores, Honneth retira deles duas intuições mais centrais. Em primeiro lugar, a tese de que a individuação autônoma do sujeito é cumprida em meio a processos de socialização intersubjetivamente constituídos. Isto é, que a livre formação de uma personalidade autônoma e individuada não ocorre no isolamento, em operações de consciência realizadas de forma monológica e autocentrada, mas, sim, em relações sociais de aprendizagem mútua, nas quais o sujeito é levado a reconhecer em seus parceiros da interação as mesmas qualidades de autonomia e individuação que reclama para si mesmo. Nesse sentido, o indivíduo autônomo não existe previamente às interações sociais nas quais toma parte, mas se constitui e se transforma mediante relações de reconhecimento recíproco travadas em seu interior. Em segundo lugar, Honneth julga ser possível nomear a partir da obra desses autores as três dimensões do reconhecimento que conduzem toda sua exposição: o amor, o direito e a solidariedade. Essas dimensões do reconhecimento, como veremos, revelam conflitos constitutivos entre a vinculação necessária do sujeito a redes interpessoais de socialização (percebidas na forma do afeto amoroso, do respeito jurídico e da estima social) e sua autorrealização pessoal. A compreensão das maneiras peculiares como esses conflitos se estabelecem e se resolvem revela um processo de alargamento progressivo das expectativas de reciprocidade inscritas no tecido social, por meio das quais o sujeito encontra condições tanto de se afirmar como um ser autônomo e individuado quanto denunciar publicamente seu desrespeito a formas ilegítimas de socialização.

As relações amorosas são apresentadas como um primeiro contexto de socialização no qual vivemos a experiência do reconhecimento. O que se reconhece aqui é, em primeiro lugar, a dependência mútua de um sujeito em relação ao afeto do outro. O amor é tratado como uma relação de afeto tão profunda que opera uma fusão das subjetividades envolvidas, vale dizer, uma "fusão deslimitadora com o outro". Nesse sentido, ao amarmos, experimentamos uma diluição das fronteiras entre *alter* e *ego*; assumimos uma parcela da

realidade exterior como parte constitutiva de nós mesmos, sem a qual nos sentimos lesados em nossa própria integridade. Ao mesmo tempo, temos no relacionamento amoroso um impulso que nos leva não à fusão, mas a seu oposto: à delimitação das subjetividades envolvidas, ou melhor, ao reconhecimento mútuo da individualidade dos amantes. Trata-se não de uma força externa, contrária ao amor, mas o segundo de seus polos constitutivos: para efetivar-se, o amor exige o reconhecimento de um outro concreto, autonomamente desejado e autonomamente desejante, sem o qual a intersubjetividade da experiência amorosa perder-se-ia em formas patológicas de egocentrismo ou dependência simbiótica. Nessa sua tensão constitutiva, o relacionamento amoroso oferece a ocasião para um primeiro âmbito da individuação pessoal afetivamente mediada: aquele que ama reconhece a particularidade do outro como objeto insubstituível de seu afeto. E aquele que se sabe amado ganha consciência de si mesmo como objeto particular do afeto de outro. Nesses termos, o amor operaria uma experiência recíproca de "saber-se-no-outro". Além disso, embora o reconhecimento alcançado aqui seja considerado limitado em seu conteúdo e extensão – uma vez que restrito a "relações afetivas fortes entre poucas pessoas", tais como as firmadas entre pais e filhos, parceiros sexuais e amigos íntimos – ele revela-se uma condição necessária à continuidade do processo de individuação, uma vez que o sentimento de ser reconhecido e aprovado em sua natureza instintiva particular faz nascer no sujeito a medida de autoconfiança necessária à participação na vida pública de sua coletividade.

Honneth procura mostrar que essa reconstrução filosófica do reconhecimento amoroso encontra respaldo em estudos psicanalíticos recentes. As obras de Donald Winnicott e Jessica Benjamin interessam ao autor por representarem vertentes psicanalíticas ancoradas nas experiências afetivas da criança com seus primeiros parceiros de *interação* – evitando, assim, a perspectiva monológica que enxergava o núcleo dos processos de individuação no conflito intrapsíquico entre pulsões libidinosas e suas formas internalizadas de controle. Quando as interações afetivas são colocadas verdadeiramente no cerne da explicação psicanalítica, os processos pelos quais a criança começa a se conceber como um sujeito autônomo passam a depender de um equilíbrio entre simbiose e autoafirmação intersubjetivamente mediado. Para Honneth, no momento dessa virada intersubjetiva das análises psicanalíticas, seus paralelos com a teoria do reconhecimento mostram-se explícitos.

O passo inicial dessa virada consiste em vincular a dependência da criança em seus primeiros meses de vida à codependência da mãe. Segundo Winnicott, não é apenas o recém-nascido que se mostra tão integralmente dependente dos cuidados da mãe a ponto de apresentar-se incapaz de uma diferenciação para com ela. A mãe também vivencia o estado de carência absoluta do bebê como uma extensão de seu próprio estado psicológico, uma vez que se identificou

projetivamente com ele já no período de gravidez. A satisfação de sua própria carência afetiva é em grande medida alcançada por meio do contato físico com o bebê nas práticas de assistência e cuidado prestadas em tempo quase integral. Winnicott chama esse estado simbiótico de *dependência absoluta*, no qual os parceiros da interação dependem inteiramente do outro na satisfação de suas carências, sem estar em condições de uma delimitação individual em face dele. Essa fase da unidade simbiótica chega a termo – sem demarcar o fim da relação amorosa – quando ambos os parceiros reconhecem a independência do outro e adquirem para si certo grau de autonomia. Nos quadros mais recorrentes, a mãe é inicialmente levada a romper esse estado de coisas com a retomada das rotinas do cotidiano e a ampliação de seu campo de atenção social, deixando a criança sozinha por maiores intervalos de tempo. A solidão é primeiro vivenciada pela criança com desespero e destrutividade, não apenas por se sentir amputada em sua existência anterior, mas porque testa agora a resistência da nova realidade circundante a seus próprios desígnios e vontades. Nas palavras de Winnicott, na medida em que a pessoa fantasiada até então como parte de seu mundo subjetivo escapa gradativamente de seu controle onipotente, a criança é levada a operar um "reconhecimento do objeto como um ser com direito próprio" (WINNICOTT *apud* HONNETH, 2003a, p. 168). Apenas quando é capaz de vivenciar a ausência da mãe não como abandono, mas como o afastamento transitório de um ser-outro independente, a criança passa a superar suas fantasias narcísicas de onipotência e desenvolver as competências pessoais exigidas por uma realidade exterior que não satisfaz suas necessidades de maneira imediata. De forma similar, a mãe apenas consegue dar continuidade ao alargamento de seus espaços de ação na medida em que aceita, de maneira igualmente conflituosa, a independência progressiva de seu defrontante, percebida inicialmente nos atos agressivos que a criança lhe dirige a contragosto.

Segundo Winnicott, entretanto, o desenvolvimento das competências pessoais da criança apenas é devidamente cumprido com a capacidade primária de *estar só*, adquirida, por sua vez, pela solidificação da consciência de *saber-se amada*. Quer dizer, a espontaneidade requerida para o desenvolvimento da criatividade infantil exige certa tranquilidade para reagir produtivamente aos momentos de solidão, a qual decorre da certeza da dedicação da mãe e de ser amada por ela mesmo que à distância:

> "[...] a criança só está em condições de um relacionamento com os objetos escolhidos no qual 'ela se perde' quando pode demonstrar, mesmo depois da separação da mãe, tanta confiança na continuidade da dedicação desta que ela, sob a proteção de uma intersubjetividade sentida, pode estar a sós despreocupada; a criatividade infantil, e mesmo a faculdade humana de imaginação em geral, está ligada ao pressuposto de uma 'capacidade de estar só', que por sua vez se realiza somente por meio da confiança

elementar na disposição da pessoa amada para a dedicação" (HONNETH, 2003a, p. 172).

Temos aqui, portanto, não a destruição da relação amorosa, mas a superação da fase estritamente simbiótica – o que marca a passagem para o relacionamento afetivo maduro. Honneth encontra passagens na obra de Winnicott que o permitem expandir essa compreensão da dialética amorosa para interações alheias à relação entre mãe e filho. Para ele, o relacionamento afetivo entre adultos é marcado pela mesma tensão entre fusão e delimitação das subjetividades, por práticas contínuas de se perder e se encontrar no outro. O *saber-se amado* continuaria sendo fundamental, ao longo de toda a vida, para uma autorrelação produtiva do indivíduo consigo mesmo, uma vez que a aceitação da pessoa amada confere uma medida necessária de autoconfiança para a busca de reconhecimento em esferas sociais mais amplas. Como confirmação negativa dessa tese, Honneth encontra na obra de Jessica Benjamin vínculos terapêuticos entre certos bloqueios à capacidade de interação humana, verificados em diversas áreas da socialização adulta, e experiências traumáticas de ausência ou ruptura do reconhecimento amoroso ao longo de toda a história de vida.

Honneth considera ter assim operado uma inflexão empírica à tese filosófica da imprescindibilidade do amor como dimensão primária do reconhecimento. Até aqui, entretanto, não estamos propriamente no terreno das lutas sociais. Falta ao reconhecimento amoroso o caráter público-político que lhe é próprio. O simples fato de ter sido apresentado como *condição* necessária à participação na vida pública da comunidade já denota a limitação do reconhecimento amoroso em satisfazer plenamente a integridade pessoal. Assim, a compreensão das expectativas morais que caracterizam integralmente um ser humano autônomo e individuado exige a consideração de dimensões supervenientes do reconhecimento. O direito opera uma ampliação do universo intersubjetivo e transformações significativas de suas expectativas de reciprocidade. Em primeiro lugar, ele não se limita ao grupo reduzido de pessoas com as quais se estabelecem vínculos afetivos diretos, mas expande as expectativas de reconhecimento a toda a comunidade. Além disso, ele gera expectativas de respeito anônimas, travadas entre pessoas potencialmente desconhecidas. Independentemente das relações de afeto ou predileção estabelecidas entre os membros da comunidade jurídica, ele exige seu reconhecimento como pessoa de direito, como portador das mesmas faculdades e obrigações formalmente atribuídas a todos, possuindo, assim, uma base universalista e impessoal. O conflito constitutivo entre simbiose e independência é aqui substituído por uma nova dialética entre liberdade e sua limitação: para que cada um possa ser considerado livre, é necessário o respeito recíproco às esferas de decisão individuais, protegidas coercitivamente contra usurpações e intervenções não

autorizadas. Apenas quando as obrigações para com o outro são reconhecidas como o respeito a competências de decisão racional juridicamente asseguradas, as limitações do comportamento nelas implicadas não são sentidas como constrições individuais, mas como condições para o estabelecimento intersubjetivo da liberdade. Sendo assim, é somente mediante o "respeito para com o outro" que adquirimos "autorrespeito" como uma pessoa de direito livre e moralmente imputável.

Honneth insiste que essa dialética da liberdade apenas acontece pela mediação de uma ordem jurídica legitimamente aceita. Nos contextos pós-tradicionais modernos, a legitimidade das normas jurídicas é vinculada ao fato de terem sido produzidas pelos seus próprios destinatários em processos públicos de formação democrática da vontade. Em outras palavras, para que as limitações do comportamento sejam consideradas condições mesmas da liberdade interpessoal, elas devem poder ser aceitas pelos cidadãos como determinações autonomamente produzidas das esferas de ação que regulam horizontalmente sua vida comum. Segundo Honneth, essa exigência de legitimação público-política transforma a ordem jurídica em objeto permanente de reflexão e crítica por parte de todos os seus membros, tornando-a aberta à contestação de todos aqueles que se sentem lesados pela configuração de direitos em vigor. E fazendo uso de trabalhos de T. H. Marshall e E. P. Thompson, o autor procura mostrar que essas lutas contestatórias, motivadas pela frustração das expectativas de reconhecimento jurídico, têm como resultado o alargamento histórico das dimensões da autonomia abarcadas no status de *pessoa de direito*:

> "A institucionalização dos direitos civis de liberdade inaugurou como que um processo de inovação permanente, o qual iria gerar no mínimo duas novas classes de direitos subjetivos, porque se demonstrou repetidas vezes na sequência histórica, sob a pressão de grupos desfavorecidos, que ainda não havia sido dada a todos os implicados a condição necessária para a participação igual num acordo racional: para poder agir como uma pessoa moralmente imputável, o indivíduo não precisa somente da proteção jurídica contra interferências em sua esfera de liberdade, mas também da possibilidade juridicamente assegurada de participação no processo público de formação da vontade, da qual ele faz uso, porém, somente quando lhe compete ao mesmo tempo um certo nível de vida. Por isso, nos últimos séculos, [...] acrescentou-se às propriedades que colocam um sujeito em condições de agir autonomamente com discernimento racional uma medida mínima de formação cultural e de segurança econômica" (HONNETH, 2003a, p. 192-193).

Dessa maneira, a autonomia é expandida no âmbito do reconhecimento jurídico não apenas no que se refere ao círculo de parceiros da interação, alargado em direção a toda a comunidade, como em relação às competências

reciprocamente atribuídas a cada um de seus membros: a pessoa de direito é reconhecida como um ser humano capaz de tomar parte nos processos públicos de formação racional da vontade e de decidir autonomamente seus planos de ação em respeito às liberdades intersubjetivamente compartilhadas – tudo isso acompanhado de exigências ligadas ao estabelecimento de condições culturais e materiais suficientemente igualitárias entre todos. Entretanto, seguindo a argumentação de Hegel sobre a abstração constitutiva do direito, Honneth considera o respeito jurídico uma dimensão ainda incompleta na experiência do reconhecimento. Isso porque a esfera jurídica é incapaz de particularizar as histórias de vida individuais. Em seu interior, o sujeito é reconhecido meramente pelas competências gerais que caracterizam um ser humano autônomo, dotado de discernimento racional, e não pelas realizações pessoais cumpridas pelo exercício dessas mesmas competências, as quais implicam sua definição como uma grandeza biograficamente individuada. Para Honneth, o reconhecimento das particularidades que definem o indivíduo em meio a seus esforços de autorrealização exige a passagem para o âmbito da estima social.

Neste último âmbito do reconhecimento, pois, o sujeito busca não o respeito anônimo de sua integridade pessoal, mas a valoração positiva das particularidades que o definem como ser individuado, distinto de todos os demais. A exemplo do que acontecia nas etapas anteriores, a autoafirmação do sujeito não acontece aqui em seu completo isolamento, mas depende constitutivamente das relações que estabelece em um universo de interação supraindividual: os planos e realizações que configuram um projeto de vida particular encontram-se sempre vinculados a complexos simbólicos e axiológicos nos quais ele se encontra inserido, os quais servem de mediação necessária para que o sujeito consiga se referir tanto ao mundo exterior quanto a si mesmo. Para Honneth, as realizações pessoais são cumpridas por meio de interpretações particulares e originais dos valores que permeiam a vida social, os quais, por sua vez, encontram na vinculação do comportamento individual as condições para que sejam repostos e atualizados. Daí a necessidade do reconhecimento como estima social: na medida em que a individuação é operada por meio de elaborações particulares de conteúdos axiológicos intersubjetivamente compartilhados, as inovações cumpridas ali com originalidade devem poder ser comprovadas em termos igualmente valorativos. É na apreciação positiva de suas realizações pessoais que o sujeito individuado recebe a confirmação de sua existência no interior de uma *ordem social de valores*. Honneth pretende mais uma vez traduzir essa necessidade categorial nos termos das ciências empíricas: fazendo uso de estudos em psicologia social, como os de Helen Lynd e Nathaniel Branden, o autor descreve as consequências da depreciação pública de comportamentos e convicções pessoais como sentimentos de *vergonha* ou *degradação* que levam o sujeito ao isolamento e à marginalização.

Concomitantemente a isso, verifica-se a diluição das redes de relacionamento necessárias para que os conteúdos performativos de uma identidade minimamente consolidada possam ser colocados em prática. O enfraquecimento da autoestima em virtude do desprestígio e isolamento social, por fim, acaba por minar projetos de autorrealização futuros. A saída desse círculo vicioso exige mais uma vez a luta social, entendida aqui não como luta por direitos (uma vez que não se limita à tolerância ou inclusão formal), mas como uma luta pela transformação dos valores hegemônicos que permeiam a autocompreensão cultural de uma sociedade.[3] Para o autor, grande parte das lutas sociais contemporâneas – tais como as encampadas por afro-descendentes, mulheres, minorias étnicas e religiosas – encontra-se pautada nesse tipo de *conflito cultural*.

Honneth, assim, apresenta o reconhecimento como expectativas normativas de reciprocidade inscritas em âmbitos elementares da interação social moderna, as quais são responsáveis pela individuação autônoma do sujeito em dimensões progressivamente mais alargadas e cujas frustrações explicam a motivação pessoal para seu engajamento na luta política. Em seu argumento, o nexo explicativo entre o desrespeito às expectativas de reconhecimento e a mobilização à luta é pautado em motivos significativamente fortes, na medida em que se coloca ali em jogo a própria existência social do sujeito lesado (ameaçada por experiências negativas como as de violação, privação de direitos e degradação). Além disso, ao contrário da hipótese utilitarista anteriormente considerada, a luta social não é assumida pelo sujeito como um simples meio para o alcance de seus objetivos egocêntricos, mas como uma dimensão constitutiva do reconhecimento a ser resgatado, uma vez que, já em seu ato positivo de protesto, é capaz de reafirmar publicamente as propriedades de autonomia e individualidade que lhe foram negadas.

Ainda em relação à hipótese utilitarista combatida, cabe aqui insistirmos em dois outros deslocamentos significativos: a autorreferência de grupos que agem estrategicamente em vista de interesses próprios é substituída por uma práxis destinada à aceitação recíproca, a qual tem como resultado a transformação de padrões intersubjetivos de interação social. Não que os grupos sociais envolvidos deixem de reivindicar certas metas que os beneficiem particularmente, tais como o combate a situações de escassez material ou depreciação simbólica que os atingem de maneira peculiar. Mas o impulso que leva à sua elaboração política nos remete ao sentimento de injustiça gerado pela frustração de expectativas de reciprocidade socialmente arraigadas. Nesse sentido mesmo, Honneth nos fala do reconhecimento como “a gramática moral dos conflitos sociais”. Por fim, a naturalização dos grupos envolvidos é diluída na medida em que passam a ser compreendidos como um produto mesmo da mobilização público-política; isto é, como o engajamento de indivíduos que interpretam suas próprias experiências de sofrimento como formas comuns de desrespeito,

passando a reivindicar, em uma luta conjuntamente operada, relações de reconhecimento ampliadas socialmente.

> "Quem procura hoje reportar-se à história da recepção do contramodelo hegeliano, a fim de obter os fundamentos de uma teoria social de teor normativo, depende sobretudo de um conceito de luta social que toma seu ponto de partida em sentimentos morais de injustiça, em vez de constelações de interesses dados. [...] [A luta social] refere-se ao processo prático no qual experiências individuais de desrespeito são interpretadas como experiências cruciais típicas de um grupo inteiro, de modo que elas podem influir, como motivos diretores da ação, na exigência coletiva por relações ampliadas de reconhecimento" (HONNETH, 2003a, p. 257).

12.2. Reconhecimento e multiculturalismo

Como já dito de início, a categoria de reconhecimento estrutura importantes campos de debate envolvendo temas particulares do pensamento político contemporâneo. O primeiro e talvez principal deles nos remete ao estatuto das demandas multiculturais no interior do Estado democrático de direito. De maneira inicial, podemos dizer que as exigências multiculturalistas vêm defender a necessidade do Estado democrático de direito reconhecer a diversidade das formas de vida e visões de mundo no conjunto de suas múltiplas instâncias operacionais, tais como as instituições políticas, jurídicas, educacionais e midiáticas. Esse objetivo geral, cuja formulação em abstrato dificilmente encontra objeções explícitas no campo acadêmico, mostra-se sujeito a dificuldades de diversas ordens quando analisado em face de contextos políticos concretos. A lista dos conflitos multiculturais no interior das democracias existentes é bastante extensa, envolvendo, por exemplo, a disputa ideológica e territorial entre diferentes subgrupos culturais, as discrepâncias entre formas de vida tradicionais e direitos constitucionalmente assegurados, as fragilidades de grupos minoritários diante da vontade da maioria democrática, os riscos de desagregação das culturas nativas diante da hegemonia das heranças coloniais etc. A recorrência e intensidade de tais conflitos levam o pensamento político a sair de sua morada consensual e disputar o sentido e as implicações das expectativas de reconhecimento multicultural.

Uma dessas disputas de maior repercussão no debate acadêmico pode ser encontrada no volume *Multiculturalism: examining the politics of recognition* (TAYLOR; GUTMANN, 1994). Nessa obra, vemos consolidadas polarizações significativas, constantemente revisitadas pelo pensamento político contemporâneo, envolvendo ali dois de seus principais representantes: os filósofos Charles Taylor e Jürgen Habermas.

No texto "Política do reconhecimento", Taylor defende a preservação das culturas ameaçadas de extinção como uma meta de reconhecimento que pode

vir a reclamar legitimidade própria, isto é, uma forma de legitimação independente das regras que configuram a fixação da vontade democrática no interior do Estado de direito liberal, forçando suas estruturas institucionais a se adaptarem a demandas coletivas que não podem ser integralmente satisfeitas pela igualdade de direitos individuais. Sua tese pode ser entendida em dois passos subsequentes. Em primeiro lugar, Taylor defende que a diversidade cultural deve ser admitida como um valor em si mesmo, uma vez que enriqueceria o universo de contribuições simbólicas a serem abarcadas e usufruídas por toda a humanidade. Com efeito, o contato entre culturas distintas produziria processos de aprendizagem mútuos, vinculados não apenas ao conhecimento que cada uma ganha de seu outro, como, sobretudo, à compreensão que possibilita acerca de si mesma. Em outras palavras, no confronto com seu *outro significativo*, um universo cultural abre perspectivas de autoconhecimento inexistentes na condição de isolamento, assumindo a consciência de suas próprias particularidades na mesma medida em que as expressa exteriormente. Esse processo de trocas simbólicas, que engrandece o substrato cultural a ser acessado por toda a humanidade, apenas pode ser levado a cabo ao se assumir, como pressuposto mesmo da interação, o igual valor de cada uma das culturas existentes e sua prerrogativa de sobrevivência.

A sobrevivência de certas *espécies culturais*, entretanto, pode vir a ser ameaçada em contextos nos quais isso menos se espera. Em um segundo momento de sua argumentação, Taylor procura avaliar a fragilidade característica vivida por minorias culturais no contexto das democracias liberais contemporâneas. Essa fragilidade pode ser inicialmente apreendida da própria dinâmica das regras democráticas que estabelecem a superioridade da vontade da maioria, deixando os grupos minoritários em posição de risco ou desvantagem ante os fluxos da política oficial. Para o autor, contudo, é na maneira como o Estado de direito liberal fixa os resultados da vontade democrática que encontramos o elemento definitivo na configuração de seu estado de não reconhecimento. Sob as premissas da neutralidade e da não discriminação, o liberalismo político, tal como disseminado no mundo anglo-americano, estabeleceria o formato dos *direitos individuais iguais entre todos* como padrão único a ser utilizado na regulamentação da vida social. Para Taylor, tais premissas devem ser consideradas questionáveis – e suas consequências, potencialmente repressoras. O autor nos apresenta acusações de que as formas hegemônicas do liberalismo contemporâneo não se constituem como um campo culturalmente neutro, vale dizer, como um "terreno de possível encontro de todas as culturas". Em vez disso, elas seriam a expressão política de uma gama determinada de culturas, sendo sobremodo incompatíveis com outros universos culturais em diversos dos aspectos peculiares que caracterizam suas formas de vida (tais como os hábitos matrimoniais, religiosos e estético-expressivos de

grupos islâmicos alojados em Estados liberais de maioria católica). A seguir, o autor defende que o pretenso universalismo das *liberdades individuais iguais* seria incapaz de absorver plenamente as exigências de reconhecimento apresentadas por culturas ameaçadas de extinção. Isso porque, na medida em que buscam a preservação de formas de vida compartilhadas e específicas, suas exigências não se encontram pautadas em metas individuais, mas coletivas, nem pretendem efetivar um estado de igualdade, mas, sim, a preservação de sua diferença.

> "[Há] uma forma de política de igual respeito entre todos, tal como entronizada no liberalismo de direitos, que é inóspita à diferença, uma vez que insiste na aplicação uniforme das regras que definem esses direitos, sem qualquer tipo de exceção, e que suspeita dos fins coletivos. [...] Eu a considero inóspita à diferença porque ela não pode acomodar aquilo a que aspiram de fato membros de comunidades distintas, a saber, sua sobrevivência. Essa é uma meta coletiva, que quase inevitavelmente pede alguma variação nos tipos de leis que julgamos permissíveis de um contexto cultural para o outro, como mostra com clareza o caso do Quebec" (TAYLOR, [1994, p. 60-61], 2000, p. 265-266).

Para Taylor, pois, o reconhecimento de formas de vida e tradições culturais ameaçadas exigiria garantias de sobrevivência incompatíveis com o modelo que obriga, irrevogavelmente, uma distribuição de liberdades individuais iguais entre todos. A reivindicação de respeito pelas formas de vida, práticas e visões peculiares de mundo demandaria a consideração de particularidades que, segundo Taylor, o suposto universalismo dos direitos individuais parece abstrair. Deveríamos admitir, assim, uma concorrência entre essa estrutura de direitos e o asseguramento de identidades coletivas, de modo que, no caso de uma colisão entre essas duas orientações normativas, seria preciso decidir sobre a precedência a ser dada a uma delas. Com o exemplo da minoria francófona canadense, Taylor pretende mostrar a existência de tais colisões e a incapacidade do modelo normativo que prescreve incondicionalmente direitos subjetivos iguais em absorver reivindicações sociais de bens coletivos. A minoria francófona que habita a província do Quebec reclamaria o direito de preservação da integridade de sua forma de vida mediante políticas que visam à adesão compulsória à língua francesa. Isso se observa em regulamentações que proíbem a população francófana e imigrantes de matricular seus filhos em escolas inglesas e que obrigam o uso da língua francesa em determinados estabelecimentos comerciais. Taylor defende o formato de tais regulamentações protetivas como políticas necessárias à preservação de espécies culturais ameaçadas de extinção, uma vez que buscam "gerar novos membros da comunidade" que possam se identificar com a língua francesa e dar continuidade a suas tradições específicas. Contestando a suposta neutralidade ética do Estado e

do direito, o autor defende uma forma distinta de liberalismo que esteja munida da possibilidade de fomentação ativa de determinadas formas de vida, a qual reconheça a sobrevivência de espécies culturais como um imperativo político tão valioso quanto a própria estrutura igualitária de direitos subjetivos, podendo mesmo optar pela primazia dos objetivos preservacionistas nos casos de colisão.

> "Creio que essa forma de liberalismo é culpada da acusação feita pelos proponentes de uma política da diferença. Felizmente, entretanto, existem outras formas de sociedade liberal. [...] Elas se dispõem a sopesar a importância de certas formas de tratamento uniforme com relação à importância da sobrevivência cultural, e optar certas vezes por esta última" (TAYLOR [1994, p. 61], 2000, p. 266).

Em sua resposta a Taylor, Habermas afirma concordar com as denúncias de falsa neutralidade dirigidas ao Estado de direito liberal e, sobretudo, com a necessidade de fomentação da diversidade nas democracias estabelecidas. Entretanto, Taylor estaria ainda muito preso ao próprio modelo combatido, isto é, a uma forma de Estado liberal que distribui de modo paternalista direitos individuais em completa desconexão aos processos coletivos de formação democrática da vontade. Em virtude disso, Taylor seria incapaz de absorver em sua exposição as lutas por reconhecimento que se desenrolam no interior do Estado democrático de direito, sendo, assim, obrigado a encontrar soluções que se distanciam do próprio campo democrático.

A candidatura de Barack Obama despertou a questão do reconhecimento de

minorias: em viagem pelo interior dos Estados Unidos, Obama discute maneiras de melhorar a economia e criar empregos, ouvindo diretamente os cidadãos americanos. 17-8-2011.

Habermas considera que a compreensão de reconhecimento cultural utilizada por Taylor é traçada de maneira excessivamente estática e essencialista, isto é, como um embate de eticidades substantivas fixas, cujo relacionamento encontra-se pautado nos objetivos primordiais de autoconhecimento e preservação. Com isso, Taylor negligenciaria o caráter dinâmico dos encontros e embates culturais, os quais produzem transformações espontaneamente geradas no conjunto de suas práticas e seus significados. Como nos diz o autor,

> "[...] a mudança acelerada das sociedades modernas manda pelos ares todas as formas estacionárias de vida. As culturas só sobrevivem se tiram da crítica e da cisão a força para uma autotransformação" (HABERMAS [1994, p. 132], 2002, p. 251).

Nessa linha de pensamento, pois, a sobrevivência de uma cultura particular não é incompatível, mas, ao contrário, pressupõe transformações. Tais transformações, por sua vez, apenas podem ser consideradas autonomamente produzidas caso os próprios integrantes de contextos culturais particulares possam se envolver em processos comunicativos isentos de coerção, nos quais lhes seja permitido tanto o acesso a novas formas de vida quanto a reformulação reflexiva de seus universos culturais de origem. Segundo Habermas, os contextos necessários a esse tipo de encontro intercultural exigem o livre fluxo de argumentos e contribuições, próprio dos debates democráticos, bem como liberdades individuais de consciência e decisão, asseguradas pelos direitos fundamentais modernos.

Para o autor, portanto, ao considerarmos as lutas por reconhecimento como um processo que une metas de *autotransformação* àquelas de autoconhecimento e preservação, o Estado democrático de direito apresenta-se a ele não como uma ameaça, mas como seu universo prático mais propício. Trata-se de uma *luta por reconhecimento*, em primeiro lugar, porque os subgrupos culturais têm de ser capazes de convencer os próprios integrantes a respeitar e dar continuidade a suas formas de vida ao longo das gerações, ainda que para isso seja necessário reconstituir reflexivamente suas normas internas e incorporar novos significados. Nesse caso, temos uma luta pela lealdade dos membros, a qual deve se desenrolar em respeito a suas liberdades individuais de pensamento e ação. Em segundo lugar, essa luta se estabelece perante a comunidade jurídica mais ampla, a qual tem de ser convencida, mediante processos públicos de formação política da vontade, acerca das formas de tratamento jurídico mais adequadas à

regulação igualitária do comportamento comum. Nesse caso, temos uma luta por direitos encampada democraticamente. Em ambos esses processos de luta, a integração social mediada pelo Estado democrático de direito é explicada como um tipo de solidariedade derivada do entendimento mútuo – promovendo o debate e a disputa constantes sobre os direitos e deveres capazes de garantir o respeito e a reprodução autônoma de suas formas de vida, tanto individuais quanto coletivas.

Após combater a concepção de reconhecimento cultural utilizada por Taylor, Habermas passa a discutir mais diretamente suas consequências políticas. Como vimos anteriormente, Taylor subscreve a utilização de medidas políticas que restringem a estrutura das iguais liberdades individuais em nome da fomentação ativa de determinadas formas de vida. Segundo Habermas, essa contraposição entre objetivos ético-culturais particulares e a estrutura igualitária de direitos seria não apenas equivocada em termos descritivos, como inaceitável de um ponto de vista normativo. Com efeito, os discursos éticos, caracterizados pela autocompreensão de coletividades com laços identitários comuns e pela fixação de seus objetivos coletivos, comporiam os debates democráticos ao lado de considerações de ordem moral e pragmática. Assim, a referida oposição seria inadequada à caracterização dos processos de luta, porque a própria gênese democrática do sistema jurídico já seria responsável por sua inevitável *impregnação ética*. Além disso, a exigência de *igualdade de direitos*, caso não seja entendida nos estritos termos da igualdade formal, permite a positivação de liberdades específicas e prestações socioestatais a grupos que comprovem condições desiguais de exercício das competências jurídicas – como se observa nos casos de ações afirmativas a culturas historicamente marginalizadas. Para Habermas, assim, as estruturas do Estado de direito possibilitariam opções regulatórias suficientemente amplas para abarcar as demandas particulares dos subgrupos culturais considerados ameaçados ou em desvantagem, desde que mobilizadas adequadamente segundo uma luta por reconhecimento travada democraticamente. Segundo o autor, as únicas medidas de proteção excluídas *a priori* da comunidade jurídica seriam aquelas contrárias à liberdade de seus membros.

É nesse campo da inadequação normativa a um "sistema de direitos que tem por objetivo promover a liberdade" que encontramos as críticas mais duras direcionadas a Taylor. Habermas caracteriza como "fundamentalistas" as medidas destinadas à preservação de espécies culturais incompatíveis com as liberdades subjetivas de ação, uma vez que representam tentativas de conferir ultraestabilidade a um universo cultural específico fazendo uso de restrições discursivas por parte do poder político-estatal. Quando regulações jurídicas pretendem evitar modelos dogmáticos ou fundamentalistas de reprodução cultural, elas podem apenas *possibilitar* a apropriação e continuidade de formas

de vida e tradições culturais, mas não obrigar a adesão de seus membros. Cada integrante de comunidades culturais, em sua individualidade, deve possuir a liberdade de dizer sim ou não à apropriação e manutenção de suas tradições. Sob condições reflexivas de reprodução cultural, tradições e formas de vida só podem ser mantidas com a vinculação de seus integrantes e o convencimento destes sobre seu valor, deixando aberta a possibilidade de aprenderem ou mesmo migrarem para outros universos simbólicos. Segundo Habermas, um modelo normativo que *compete* com as liberdades individuais não concede aos indivíduos a possibilidade de assumir reflexivamente a cultura de origem, transformá-la em seus conteúdos ou abandoná-la por completo, de tal forma que a força de manutenção da coletividade fica alojada não no posicionamento autônomo de seus integrantes, mas em formas de preservação burocrática de caráter autoritário (HABERMAS [1994, p. 134], 2002, p. 252).

O embate travado entre Taylor e Habermas consolida posições que podem ser consideradas paradigmáticas no interior dos debates multiculturais: de um lado, temos um modelo de reconhecimento pautado na preservação das tradições culturais, o qual encontra nos grupos ameaçados seu principal agente de luta e que suspeita do alegado universalismo da igualdade de direitos, defendendo a necessidade de afirmação das formas de vida coletivas mesmo que à custa da relativização das garantias individuais. Esse tipo de *multiculturalismo forte* encontra grande adesão nos debates contemporâneos que vinculam pós-colonialismo e pluralismo jurídico, nos quais representações de culturas historicamente marginalizadas (tais como a de povos indígenas, ex-escravos e imigrantes) alegam que a continuidade de suas formas de vida depende do reconhecimento de estruturas normativas consuetudinárias, as quais divergem do direito estatutário e podem vir a se chocar com garantias individuais constitucionalmente asseguradas.[4] De outro lado, temos um modelo de multiculturalismo que condiciona o reconhecimento de grupos culturais ao respeito das liberdades individuais de seus membros. As pretensões universalistas contidas na estrutura igualitária de liberdades subjetivas não são aqui consideradas incompatíveis com a afirmação da particularidade de grupos culturais, mas condições mesmas para a reprodução não autoritária de seus costumes e tradições. Sendo assim, metas coletivas de cunho ético-cultural são submetidas a exigências de legitimação mais rigorosas: elas têm de se comprovar publicamente como parte das condições intersubjetivas que possibilitam a livre persecução de projetos de vida individuais. Sua legitimidade, pois, não pode se ancorar no simples postulado de *igual valor das diferentes culturas*, mas deriva do próprio procedimento democrático de que tomam parte, o qual exige uma atualização constante das normas que asseguram a igualdade e liberdade entre todos. Podemos dizer que esse *modelo procedimental* consolida-

se hoje como um dos modelos teóricos predominantes no interior dos debates multiculturais, ainda que agregue em seu interior uma disputa ininterrupta sobre as formas concretas de compatibilização entre preservação cultural e estrutura de direitos.[5]

12.3. Reconhecimento e redistribuição

Em virtude da recorrência com que a categoria de reconhecimento é acionada para estruturar debates envolvendo conflitos multiculturais, ela logo vem a ser considerada por um número significativo de autores um princípio normativo voltado ao combate de injustiças de cunho estritamente simbólico-valorativo – e como tal, passa a ser combatida como um paradigma teórico limitado, incapaz de acessar as desigualdades de ordem econômica que acometem as sociedades capitalistas atuais.[6] A versão mais difundida dessa crítica é realizada pela autora norte-americana Nancy Fraser. Em seu livro *Justice interruptus*, de 1997, a autora procura caracterizar as teorias do reconhecimento contemporâneas como "ideologias da era pós-socialista".

Fraser defende ali um âmbito de análise que parte das demandas políticas reivindicadas pelos movimentos contestatórios contemporâneos. E nesse âmbito de análise, a chamada *condição pós-socialista* seria fortemente marcada por uma diferenciação das frentes de luta. De um lado, teríamos reivindicações por redistribuição dirigidas à superação das injustiças geradas na estrutura econômica da sociedade, tais como a exploração do trabalho, a marginalização profissional e os diferentes níveis de escassez material que configuram situações de pobreza. De outro, encontraríamos demandas por reconhecimento pautadas no combate às diferentes formas de injustiça alojadas nos padrões de reprodução simbólica da sociedade, tais como representações depreciativas de grupos sociais, a submissão de culturas a padrões heterônomos de interação e sua estigmatização ou invisibilidade nos veículos de comunicação pública. Segundo Fraser, essa diferenciação de demandas encontra-se intimamente vinculada à ascensão dos movimentos identidários contemporâneos: eles expressariam o abandono de uma luta social centrada exclusivamente em metas econômicas, afirmando a particularidade de reivindicações por reconhecimento cultural e a recusa em continuar considerando-as demandas de segunda ordem, as quais teriam antes de permanecer suspensas até o momento da supressão total da base material que as produz. Observaríamos, assim, uma diversificação das metas políticas marcada pelo desacoplamento de demandas culturais daquelas centradas na redistribuição econômica.

No âmbito do *imaginário político*, entretanto, essa diferenciação das frentes de luta seria ocultada em nome de falsas totalizações: as ideologias pós-socialistas

seriam caracterizadas por elaborações teóricas que apresentam o reconhecimento como a única categoria capaz de descrever as injustiças sociais contemporâneas, apesar de um crescimento agudo da desigualdade material observado mesmo nas economias mundiais mais desenvolvidas. Teríamos, assim, um completo ofuscamento das exigências por igualdade material: aos olhos dessa nova ideologia, a luta por reconhecimento pareceria substituir as lutas por redistribuição, como se estas não fossem mais necessárias ou politicamente vigentes. Em vez de salientar a ampliação das demandas reivindicatórias no panorama político contemporâneo, a ideologia pós-socialista apresentaria redistribuição e reconhecimento como metas mutuamente excludentes, optando seletivamente pela última:

> "Entrelaçados com certos desenvolvimentos históricos [como a ascensão de movimentos identitários, a descentralização das lutas de classe e a proliferação do neoliberalismo] encontramos diversas correntes da ideologia 'pós-socialista'. Algumas celebram a passagem da 'redistribuição ao reconhecimento' como se lutas por justiça redistributiva não fossem mais relevantes. Outras lamentam o descentramento da classe, o que identificam ao declínio das reivindicações econômicas igualitárias, como se lutas por justiça racial e de gênero fossem 'meramente culturais' e não também endereçadas à distribuição. Juntas, essas correntes elaboram um panorama da política contemporânea nos termos de uma simples questão de escolha" (FRASER, 1997, p. 2-3).

A obra de Fraser torna-se emblemática não apenas pelas críticas dirigidas às teorias do reconhecimento, como por sua tentativa de agregar ambas as metas reivindicatórias em um programa político abrangente. A traços largos, essa tentativa é marcada pelo combate das estratégias *afirmativas* de reconhecimento e redistribuição, isto é, de metas vinculadas à afirmação da particularidade de grupos sociais, seja em vista da revalorização de suas identidades coletivas, seja em vista da realocação de bens e oportunidades em benefício dos grupos economicamente prejudicados. Para a autora, embora esses remédios não sejam por princípio autoexcludentes, suas consequências tendem a prejudicar um ao outro a longo prazo. A realocação assistencial de bens e recursos tenderia a reforçar ou mesmo criar novas estigmatizações depreciativas, ligadas à incapacidade laboral e à dependência em relação a poderes tutelares. Dessa maneira, certos ganhos do ponto de vista da redistribuição reverter-se-iam em perdas do ponto de vista do reconhecimento. Esses construtos simbólicos depreciativos, por sua vez, contribuiriam não apenas com a degradação da imagem pública dos grupos beneficiários, mas, também, com sua marginalização no mercado de trabalho, criando um círculo vicioso de discriminação e pobreza. Segundo Fraser, a forma mais promissora de combinar metas de reconhecimento e redistribuição seria por meio de seus remédios

transformativos. Quer dizer, por meio de políticas que, por um lado, buscam não a afirmação das diferenças culturais, mas a desconstrução dos estereótipos e construtos simbólicos que estabelecem a própria diferenciação de grupos; e, por outro, voltam-se não à realocação de bens, mas à transformação das estruturas econômicas que geram a desigualdade material (SILVA, 2008). Para a autora, em vez de prejudicarem um ao outro, os remédios transformativos de reconhecimento e redistribuição devem ser considerados medidas necessariamente complementares:

> "Desconstrução se opõe ao tipo de sedimentação ou engessamento da diferença que ocorre numa economia política injustamente sectarizada entre gêneros. Essa imagem utópica de uma cultura na qual as constantes novas construções da identidade e diferença são livremente elaboradas e rapidamente desconstruídas somente é possível, acima de tudo, na base de uma igualdade social ampla" (FRASER, 1997, p. 30).

Fraser apresenta Axel Honneth e Charles Taylor como os principais teóricos do reconhecimento a suplantarem ideologicamente a dimensão material das lutas sociais contemporâneas. Essa acusação repercute em uma série de artigos travados entre Honneth e Fraser, publicados na coletânea *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*. Embora Fraser faça ali modificações substanciais em seu próprio repertório teórico, as críticas endereçadas a Honneth permanecem em seu cerne pautadas no combate a um modelo unilateralmente *culturalista* das lutas sociais contemporâneas.[7] Para os objetivos deste capítulo, interessam-nos, sobretudo, as novas explicitações da dimensão material contida na categoria de reconhecimento. Com efeito, em seu debate com Fraser, Honneth defende a categoria de maneira contundente, afirmando que ela é não apenas *capaz* de abarcar as demandas por redistribuição econômica enfatizadas pela autora, como também *necessária* a sua adequada compreensão no interior dos processos de luta social.

Honneth ressalta todo o tempo que sua teoria não trata o reconhecimento como uma demanda política particular, mas como fontes sociais de descontentamento e resistência que motivam os processos políticos em sentido mais amplo. Quer dizer, a categoria tem a pretensão de expressar a base motivacional para as lutas sociais em seu todo, independentemente de estarem mais intimamente vinculadas a injustiças de caráter simbólico ou material:

> "[...] a estrutura conceitual do reconhecimento toma uma importância central nos dias de hoje não porque expressa os objetivos de um novo tipo de movimento social, mas porque comprovou conter ferramentas categoriais apropriadas para descortinar as experiências de injustiça como um todo. Não é a ideia particular de 'coletividades oprimidas' – independentemente de serem ou não caracterizadas nos termos da 'diferença' ou do

‘reconhecimento cultural’ – que procura prover atualmente as bases para a estrutura normativa de uma teoria do reconhecimento. Ao invés disso, o que dá origem – e de fato compele – a uma tal revisão categorial são as inúmeras descobertas já compiladas concernentes às fontes morais da experiência de descontentamento social” (HONNETH, 2003b, p. 133).

Em reação às críticas de Fraser, Honneth dedica-se a mostrar que as metas redistributivas nomeadas pela autora podem ser consideradas abarcadas em ambas as dimensões políticas do reconhecimento já elucidadas, o direito e a solidariedade. Na dimensão do reconhecimento jurídico, as demandas redistributivas são exigidas principalmente na forma de direitos sociais. Como vimos anteriormente, as expectativas de reciprocidade inscritas no âmbito do direito moderno encontram-se ligadas ao estabelecimento de condições igualitárias para o exercício da autonomia. Em seu desenvolvimento histórico, tais expectativas deixam de dizer respeito apenas às competências de ação formalmente asseguradas entre os membros da comunidade, estendendo-se às condições materiais para seu efetivo aproveitamento. Nesse sentido, os direitos sociais passam a compor os códigos jurídicos como uma forma de combater limitações ao exercício igualitário da cidadania entre todos, exigindo prestações públicas positivas em domínios sociais distintos, como nas áreas da educação, da saúde, do trabalho e da moradia. A delimitação desses direitos é realizada mediante uma luta por reconhecimento na qual os próprios cidadãos, expondo suas experiências de desrespeito e exclusão, buscam convencer publicamente a comunidade jurídica acerca da incapacidade de os direitos vigentes cumprirem adequadamente a expectativa normativa que exige a igualdade de tratamento jurídico entre todos. Segundo Honneth, a referência a essa expectativa de igualdade, socialmente arraigada em contextos democráticos, faz com que condições de escassez material possam ser denunciadas não apenas como situações de carência ou necessidade que vitimizam grupos peculiares, mas como experiências de *injustiça* normativamente inaceitáveis, de cuja superação depende a legitimidade de toda a ordem jurídica. Para o autor, Fraser desconsideraria esse referencial normativo inscrito na gramática dos direitos, tornando arbitrárias tanto a defesa das metas redistributivas que nomeia quanto as ressalvas com respeito a seus formatos antidemocráticos.

No âmbito da solidariedade, por sua vez, a superação das condições sociais que geram a desigualdade econômica vincula-se à transformação da ordem institucionalizada de valores que estrutura a divisão social do trabalho. Para Honneth, a divisão do trabalho está longe de ser operada de forma puramente técnica, vale dizer, como uma “ordem econômica valorativamente neutra”. Ao contrário, a demarcação das profissões e de suas respectivas formas de remuneração encontrar-se-ia profundamente ligada à autocompreensão cultural de uma sociedade, a qual escalona, segundo uma ordem valorativa própria, a

capacidade produtiva específica de grupos e estratos, bem como suas diferentes contribuições para o funcionamento da vida social. Segundo o autor, as lutas contra a depreciação das capacidades produtivas da mulher e sua marginalização em setores do trabalho remunerado evidenciam tanto o embricamento entre a reprodução material e simbólica da sociedade, quanto os efeitos economicamente perversos da condição de não reconhecimento. Honneth, assim, vincula mais uma vez as demandas redistributivas a experiências de injustiça verificadas em relações assimétricas de reconhecimento. Trata-se aqui, entretanto, não mais da reivindicação por um "mínimo de bens essenciais garantidos a cada cidadão independentemente de sua produção", mas de exigências de reconhecimento pelo trabalho efetivamente realizado por grupos sociais específicos e produtivamente ativos. Nesse sentido, a luta contra as diferentes formas de exploração e marginalização do trabalho – levadas a cabo não apenas pelo movimento de mulheres como pela maior parte dos grupos que lutam atualmente pelo reconhecimento de suas capacidades produtivas – exige a transformação dos padrões valorativos tradicionais envolvidos na distribuição desigual de remuneração e *status*.

Para Honneth, portanto, a teoria do reconhecimento não seria "culturalista", no sentido declarado por Fraser, já que elementos simbólicos e materiais se imiscuem em ambos os momentos de sua luta política. No último ponto apresentado, entretanto, o autor procura não apenas inscrever as metas redistributivas no interior da luta por reconhecimento, como combater uma distinção rígida, analiticamente produzida, entre cultura e economia. Essa distinção, que Fraser herdaria da separação habermasiana entre *interação comunicativa* e *interação sistêmica*, esvaziaria o sistema econômico de qualquer exigência de legitimidade, impedindo os processos produtivos de serem descritos como "processos abertos a transformações normativas" (HONNETH, 2003c, p. 250). Para o autor, a explicitação das dimensões simbólicas que estruturam a divisão social do trabalho deve ser admitida como uma condição mesma de sua crítica imanente. Ela revela que o funcionamento da esfera econômica, assim como já acontecia na ordem jurídica, encontra-se atrelado à satisfação de expectativas de legitimidade que a obriga a se abrir a críticas e avaliações públicas. Segundo Honneth, o descumprimento dessas expectativas de legitimidade, vinculadas ao reconhecimento pelo trabalho realizado e por suas contribuições particulares na reprodução da vida social, impulsionariam uma transformação normativa da ordem econômica conduzida pelos próprios trabalhadores lesados. A negligência em relação a esse impulso normativo faria com que a teoria se resignasse perante as desigualdades econômicas ou, no melhor dos casos, defendesse sua transformação aos moldes de uma disputa utilitária por interesses. Em ambos os casos, insiste o autor, perderíamos acesso ao arcabouço normativo que nos permite nomear as diferentes roupagens da

exploração do trabalho como formas injustificáveis de estruturação das relações produtivas, cuja transformação seria impelida não pela simples força de uma agregação de interesses, mas por exigências de *justiça* vinculadas a expectativas de reconhecimento socialmente arraigadas.

Demandas por redistribuição material e justiça social continuam na agenda dos movimentos sociais: com cartazes clamando por "Empregos com justiça", centenas de pessoas de diferentes grupos de direitos trabalhistas fazem manifestações nos Estados Unidos para que a rede Walmart assegure seus direitos, sem retaliações. 5-8-2011.

12.4. Para saber mais

Procuramos introduzir a categoria de reconhecimento em alguns de seus usos mais proeminentes. Sua relevância no interior do pensamento político contemporâneo, entretanto, vai muito além do percurso que acompanhamos até aqui. Após sua reinserção no debate acadêmico (para a qual os trabalhos de Axel Honneth, Charles Taylor, Jürgen Habermas e Nancy Fraser cumprem um papel decisivo), o reconhecimento se consolida como uma das categorias de maior destaque tanto no campo da teoria política quanto na análise de processos políticos concretos. A abrangência de suas potencialidades teórico-analíticas pode ser apreendida com a leitura de importantes coletâneas a ela dedicadas, tendo especial atenção às obras organizadas por Julie Connolly, Michael Leach e Lucas Walsh (*Recognition in politics*: *theory, policy and practice*, New Castle: Cambridge Scholars, 2007), Bert van den Brink e David Owen (*Recognition and power. Axel Honneth and the tradition of critical social theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007) e Hans-Cristoph am Bush e Cristopher F. Zurn (*The philosophy of recognition. Historical and contemporary perspectives*, Plymouth: Rowman & Littlefield Publishers, 2010). Para uma compreensão mais abrangente das críticas direcionadas às teorias do reconhecimento, conferir os trabalhos de Simon Thompson (*The political theory of recognition. A critical introduction,* Cambridge: Polity Press, 2006), Alexander Düttman (*Between cultures: tensions in the struggle for recognition*, London: Verso, 2000) e Lois McNay (*Against recognition*, New York: Polity Press, 2008).

Bibliografia

BENHABIB, S. *Situating the self.* Gender, community and postmodernism in contemporary ethics. New York: Routledge, 1992.

_______. *The claims of culture*. Equality and diversity in the global era. Princeton: Princeton University Press, 2002.

_______. *The rights of others.* Aliens, residents and citizens. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

BRESSIANI, N. A. *Economia, cultura e normatividade*. O debate de Nancy Fraser e Axel Honneth sobre redistribuição e reconhecimento. 2010. 151 f.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

COHEN, J.; ARATO, A. *Civil society and political theory*. Cambridge: MIT Press, 1992.

FRASER, N. *Justice interruptus*. New York: Routledge, 1997.

_______. Social justice in the age of identity politics: redistribution, recognition and participation. In: FRASER, N.; HONNETH, A. *Redistribution or recognition?* A political-philosophical exchange. New York: Verso, 2003.

FRASER, N.; HONNETH, A. *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*. New York: Verso, 2003.

GIRAUDO, L. (Ed.). *Ciudadanía y derechos indígenas em América Latina*: poblaciones, estados y orden internacional. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2007.

GLENN, P. *Legal traditions of the world*: sustainable diversity in law. Oxford: Oxford University Press, 2007.

HABERMAS, J. A luta por reconhecimento no Estado Democrático de Direito. In: _______. *A inclusão do outro*. Estudos de teoria política. Tradução de George Sperber e Paulo Soethe. São Paulo: Loyola, 2002.

_______. *Direito e democracia*: entre facticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

_______. (2000) *O discurso filosófico da Modernidade*, São Paulo: Martins Fontes.

_______. Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State. In: TAYLOR, C.; GUTMANN, A. *Multiculturalism*: Examining the Politics of Recognition. Princeton: Princeton University Press, 1994.

HONNETH, A. *Luta por reconhecimento.* A gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Ed. 34, 2003a.

_______. Redistribution as recognition: a response to Nancy Fraser. In: FRASER, N.; HONNETH, A. *Redistribution or recognition?* A political-philosophical exchange. New York: Verso, 2003b.

_______. The point of recognition: a rejoinder to the rejoinder. In: FRASER, N.; HONNETH, A. *Redistribution or recognition?* A political-philosophical exchange. New York: Verso, 2003c.

MATTOS, P. *A sociologia política do reconhecimento.* As contribuições de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser. São Paulo: Annablume, 2006.

PHILLIPS, A. *Multiculturalism without culture?* Princeton: Princeton University Press, 2007.

PIPPIN, R. *Hegel's practical philosophy*. Rational agency as ethical life.

New York: Cambridge University Press, 2008.

SHAH, P. *Legal pluralism in conflict*. London: Glass House Press, 2005.

SIEDER, R. *Multiculturalism in Latin America*: Indigenous rights, diversity and democracy. New York: Palgrave, 2002.

SILVA, F. G. Iris Young, Nancy Fraser e Seyla Benhabib: uma disputa entre modelos críticos. In: NOBRE, M. (Org.). *Curso Livre de Teoria Crítica*. Campinas: Papirus, 2008.

TAYLOR, C. *Hegel e a sociedade moderna*. São Paulo: Loyola, 2005.

_______. Política do reconhecimento. In: _______. *Argumentos filosóficos*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 2000.

TAYLOR, C.; GUTMANN, A. *Multiculturalism*: examining the politics of recognition. Princeton: Princeton University Press, 1994.

TULLY, J. *Strange multiplicity*. Constitutionalism in an age of diversity. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

_______. Struggles over recognition and redistribution. *Constellations*, v. 7, n. 4, p. 468-482, 2000.

URIBE-URÁN, V. Movimientos indígenas, constituciones, justicia plural y democracia en América Latina. In: PALACIO, J. M.; CANDIOTI, M. (Org.) *Justicia, política y derechos en América Latina*. Buenos Aires: Prometeo, 2007.

VALADEZ, J. M. *Deliberative democracy, political legitimacy, and self-determination in multicultural societies*. Oxford: Westview Press, 2001.

WILDT, A. *Autonomie Und Anerkennung*: Hegels Moralitatskritik Im Lichte Seiner Fichte-Rezeption. Stuttgart: Klett-Cotta, 1982.

YOUNG, I. M. *Justice and the politics of difference*. Princeton: Princeton University Press, 1990.

ZURN, C. Recognition, redistribution and democracy: dilemmas of Honneth's critical social theory. *European Journal of Philosophy*, v. 13, n. 1, p. 89-126, 2005.

Créditos das imagens

– Andreas Solaro/AFP/Getty Images
– Joe Raedle/Getty Images
– Chip Somodevilla/Getty Images

1. Cf. Taylor (2005), Habermas (2002), Honneth (2003a), Pippin (2008) e Wildt (1982).

2. Cf. Cohen e Arato (1992), Benhabib (1992), Young (1990) e Habermas (1997).

3. Honneth menciona rapidamente em *Luta por reconhecimento* que as lutas por estima social vinculam não apenas a transformação da autocompreensão cultural da sociedade, como também suas estruturas de distribuição de renda. Como veremos mais adiante, entretanto, é apenas em obras posteriores do autor – principalmente em seus debates com Nancy Fraser – que as relações entre estima social e redistribuição material serão melhor desenvolvidas.

4. Cf. Glenn (2007), Shah (2005), Sieder (2002), Giraudo (2007) e Uribe-Urán (2007).

5. Cf. Benhabib (2002 e 2004), Tully (1999), Valadez (2001) e Phillips (2007).

6. Fraser (1997), Tully (2000), Zurn (2005) e Fraser (2003).

7. Para uma análise detalhada tanto das transformações do pensamento de Fraser quanto de seu debate com Honneth, conferir Bressiani (2010) e Mattos (2006).